

قل كل عمل على كثرته ثم علم من هو الهدى سبيلها

فتح محمد بن عبد الله الشرنوبى فى كثرته والاشراق الاشرف بفتحى والترادف
كتاب شهاب بن عثمان بن محمد بن كثرته فى نجوم السماوات ابو اهل اسى



عن صاحب كتاب كثرته فى نجوم السماوات ابو اهل اسى
الوفى بن محمد بن عبد الله بن محمد بن كثرته فى نجوم السماوات ابو اهل اسى

فتح محمد بن عبد الله الشرنوبى فى كثرته والاشراق الاشرف بفتحى والترادف

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

عاش من عظمة شجاعتها فمن سمة المحفوظ والزوال وشمسيتها سر اوقات جلالة عن وشمسيتها
تغيره والاستقلال على تلكات على صفحتها الموجودات النوار جبروتية وسلطانية وشمسيتها
وجنات الكائنات انما ملكوتها واحسانه وشمسيتها العقول والاقياس في كبر بار ذاتة وشمسيتها
واذان الافاق في تميز عظمة صفاته اياها على دل ذاتة بذاته وشمسيتها وحدانية
كلام مصنوعة على اصل على يدك المصطفى ورسولك المحيى في عالم المبعوث بالهدى وشمسيتها
في المورى وعلى الله البررة الاتقياء واصحابه النجوة الامنياء بما تقاقت الظلم والظلم
بعد فان انفع المطالب حاله ولا يلا وارتفاع المآرب تنقيته وكما لا والكل المناصب حرة وشمسيتها
والاصل الكرامات البهية والجاله هو المعارف الكونية والمعالم القيدية او يدور وشمسيتها
في القلوب الساجدة والخطة والاكبر في في الآخرة والاولى به وشمسيتها الكلام في
فانما لا سلام من شيا عظميا شانا في اقربا برهانا وادقها سنانا وادقها سنانا
نه فاعلم واسما والديتها قبا سما وادقها سنانا في كمالها وشمسيتها في دراسها وشمسيتها
فمن كمالها في المعزة والذين فيمن الزر المعزة المحررة كمالها في المعزة الذي

ایں کوکھوں میں خنجر اور ہتھیار رکھ کر ان کے ہاتھوں پر قابو کر لیا گیا۔

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

المجلد الثاني
عدد ١٢
الطبعة الأولى
١٩٨٠

٥
 خضع
 الدنيا فقد ربحي محلات منه لنفوس الجردة عن العلاليين العشرية ثم امرهم عطف على كرم شيخ اعطفت
 عليه وتكلمت ثم علمنا بالاصل الذي جواهله والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل بالثبوت
 في حقسوقاته واحواها والتدبير بصنوفاته واطوارها وفي قوله يكونونهم احيى التفكير والتدبير فيها مع ما في
 غيره من تفصيل لما اجمعه من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالمكلفات في قوله لعل شانه
 وما يعنيه الى العلم بوجود مصالح لان الخلقوقات حادثه وليد للحادث من صانع قديم الاول بوجوده وبه
 ايض حادثه لا يحتاج الى صانع آخر فيسلسل اودار قيوم قائم بنفسه متعبد وغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا
 حقيقيا حكما يظهر اتفاقه في انشاء الصادرة عنه واحد في صفات الالهية لا يشريك له فيها ولا لاقل العلم المشتمل
 في العالم احد في ذاته لا تركيب فيه والالكان ملكنا وحادثا قروا لا شفع لمن صاحبه اذ له عدم جالسه
 غيره محمد سيد بقصد اليه في الخوان من محمد بن محمد هذا اى تصدقنا من عن الاستبانه المشركه في صفاته
 والامثال بالواقعة اياه في حقيقة ذاته نصف بصفات اجمال اى العظمة بقدر عمل فلان اذا عظم قدره
 وجلال اسمه عظمت بغير عن شوائب النقص جاج بجات الكمال اى في الالات والصفات والافعال على كنه
 جميع ذلك عما سواه فلا يحتاج في شئ من الاشياء نيا ذكرنا عالم جميع العلومات الماسلمة من ايد
 المتفقه لتلك خصوصية ذاته والصحة للعلومية وذات المفهومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على سواه
 فوجب عموم سلمه اياها فلا يعرب عن حكمه متقال ذرة في الارض ولا في السماء اى لا يبعد ولا يغيب عنه
 اقل قليل هو مثل في القلة قليل بالرائد المشتمل عليه فاعلم على جميع المكلفات لان متفقه القدر لا اذنه
 مصحح المقدورية هو الاله بكان المشترك بينهما فوجب شمول قدرته اياها على سبيل الاختراع والالات
 اى بلا احتراز مثال بقدر اختراعه اى ابدعه واصل الصانع هو الشئ وانما الشئ ليعمل كذا اى ابدع بغير
 كذا اختراع جميع الكائنات خيرا وشرها لان وقوع الابدعه بل كبره كما رحمت المختزلة بسلامة جهو الكائنات
 لا بوجه تفريقه بينات الافعال بالافعال المتفقه بالحكمة الخالصة عن الاختلال واماسن الاسماء وانما
 اختراعية الفصل اعني تفرد على متفرد بيننا على انه استيناف يدل على اتصاف ذاته باذكر من الصفات
 فان الاتفاق المشبه الى قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شئ يدل على علمه وقدرته وارادته كما
 ان الاسماء بحسبى ينتهى عن اتصاف المسبى بالكمالات والقبير عن التقائص التي هو اعلم من القديم لا
 اعدام الاحداث اذ له وليست بقديمة وانما ذكر مع الاستفخار عنه بتقديم تقاربه لفظا ايدى فاجبا
 يذكر ان غالبها ما توجد باقدم والبقار ببطا بالاذنى على طريقة الاستيناف بصيغة الفصل توجد
 باقدم وذلك لانها في كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مناصرة لغير بطا بالاسم
 توجد بالبقار فانه اليك في ذاته واسواه انما هو باقى بوباراد وقضى الحكم على اعدامه بالقديم
 والعتا هو العدم الطارى على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا والملك توطية لما ذكره من صفات

[illegible]

[illegible]

الفعالية وما يتعلق بها وانما ذكرنا بوضع الافعال المناسبة لبيانها اياها في وجودها من الابدادة بمعنى الابدان
وسيد وبعيد ونقص من خلقه ويدخل في ذلك على وفق مشيئة الخالق على مقتضى من الافعال كما نرى على
الاختزال اذا سلمنا قوة وجوده عليه تعالى في ذلك ملكه لا يكون الفعل حاكما بل كما استقر انشاؤه تعالى لا يخلو
والاحكام والايحاء والخلق يفعل ما يشاء بقدرته وبحكم ما يريد بحسب الامتثال لمشيئته ولا راد لحكمه لا يفعل
فعله بالاعراض والخلق لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استحالة غيره وثبوت حصة
فعله يستلزم تقصده في فاعلية وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله فاعلم ان انما مشيئته على حكم
ومصلح الحكمة الانسانية عللا لافعاله ولا اغراضه لمنا قدر الارزاق والاحكام في الانزال كما
الى القضاء الذي ينجم التدرج والرزق عند ما يقع به عللا لكان اوجرا ماد الاجل يطلق على جميع مدة
الشيء كالعلم وعلى آخره انما يفرض فيه كوقت الموت وقوله ثم ان بعث الله الامياره الرسل
استارة الى سباحة النبوة وكيفية التمرر في الرتبة فان البعثة مستلزمة على احكام كثيرة اشار اليها
بجناياهم الامم بالتفكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المصلحة بناء على ان ذلك الامر يعرف
بالفعل فانه باطل عند الصحيح والرسول نبي معه كتاب وشيخه والنجي غير الرسول من الكتاب معه
لاصح بل محتاجة شرع من تكليفه شيئا مصادقا لهم الانبياء والرسل بالبعثات القاهرة والايات الباهرة
فان ما يصدق الله به انبياءه في دعوى النبوة يصدق به مثله ولا يحارجه الناس بالاثبات بشبهة راية ايقظ الله
علاقتهم به بعد بعثته تعالى اياهم والبابرة الغالبة من سائر القرائن حتى غلب فيه على غيره
الكلواكيب ليدعواهم اليه من الود الى تنبيهه عن التباكس وتوجيهه عن الشك في خصوص التوحيد بالذكر
مع اعدائه في التفرقة بين اقسامهم لبيان ما هو في حقيقة اى بعثته وجوده وتعليقه باثبات الكمالات الوصفية
الذاتية وتوجيهه باثبات الكمالات الفعلية لتكميل البعثة اليهم في قوتهم الخلقية وبيان احكامه المتعلقة
باصلاحهم اليهم لتكميلهم في قوتهم العلمية بتميزهم ومنزهين بوعده البعثة القيم وتوجيهه بناه بحججهم فاقام
بهم على الكلفين المجتهد واعلم عليهم الحق فانقطع بذلك اعداءهم بالكلية قال الله تعالى
تسلكون الناس على اجماع بعد الرسل وانما من نشأ على مشايخي قبل ولم يلغ فيه دعوى على
فانه قدوة ولا لا شعرة في ترك الاعمال والايان القام بها صلح قدوة رتبة وخرافا وهم يدانها بهن في
علمات المعنى وخرافا فان الله تعالى اطعنا من اشراف القبائل كما نطق بالبعث الشهور اذ كانهم خرسا كان
عليهم من بيتنا موضع نبأ انهم جاءكم اياتنا من انفسنا فاعلموا ان الله لا يهدي القوم الظالمين
الان لما غلب في ذلك الاثر في ايماننا طيبا الاوصاف والاشياء من الافعال كما استأجروا في ابدانهم المشركين الذين
يتم خصهم بقرود واعلموا بقوله تعالى فلا تقربوا المسجدين المحرام بعد عاصم هذا والطيبا ووجهها الى رسول
الله صلواته على من طيبكم من بلدوا حبكم الى اذ كرهما عند الله تعالى قوله عز وجل انك تحمض ارض

[illegible]

۴
عبدالمجید صاحبزادہ
شاہنشاہ عالمگیری
و امیرالامان و امیر
بنی اسحاق
طوبت
عبدالمجید
افغان
شاهین
بیاض
رسول

ت و از برای خدا صلوات الله علیهم اجمعین

فہماں و مشاعر ۱۲

[illegible]

شرح مواقف

فظم

على تاييد الكتاب فان كان كل فرع يعني ان كماله بعد تحصيله وكله نوعا بنوعه ليس كمالا اوليا بل ثانويا
 الاطلاق انما هو بحدود صفاته الخاصة به وصورة آثاره الشخصية منه وليس هذا الكمال كمالا ثانويا
 واثارا له انه فسمان احداهما صفات شخصية ثابتة به غير صادرة عنه كالعلم والانسان مثلا والثانية آثار
 صادرة عنه متصورة منه بخصيصه فيحصل به ايضا كالثانية الصادرة عنه كالنفاذ واليسع وبحسب زيادة ذلك
 المذكور يعني الكمال ان في نقصانه يفضل بعض افراده اسي افراد ذلك النوع بعضا الى ان يعودوا الى
 بالعلم ولم ارشال الرجال تفاوتت الى الجحش عدا الف بواحد بل يعودوا الى الاعراض بالعلم
 ارض على ارض و انت من قومهم سائر وانما افضل الانواع فيما بينها فبما حصل من عاداتها فبما
 آثارها المتصورة منها كما اشار الى ذلك الانسان مشارك سائر الاجسام الحصول في الجحش في المكان
 وانفصاها فاعلم ان هذه المتصورات في الاختلاف والشواهد والظواهرات الجحش في حيزه ما بقاسه
 وحركته بالارادة واحاسه وحال الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث انه انسان
 بل هي كمالا للجسم مطلقا والجسم النامي والحيوان والاشياء لان عند هذه الامور لا يشركه
 اياه فيما ذكره اعطى من القوة التطهية التي هي كماله الاول المنوع اياه وبما يتجسس من الكمالات
 الثانية التي بها تفصل افراد بعضها على بعض من العقل اسي لاستعداده لادراك العقول
 والعلوم الضرورية الحاصلة باستعمال الحواس وادراك الحسوسات والتميز لما بينها من الشراكات
 والمباينات والبلية للنظر والاستدلال وترقية بذات الكمال وحكمها بالعلم واستعمالها
 كماله الاشراف والاعلم انما يتحقق العقول الاولى والكتساب المحولات منها وان كانت للانسان
 الحسنة التابعة لاعمال الصالحة كمالا مستعدا اليه لكن الكمالات العلية ارفع وليست اذلا كمالا
 كعرفة تعلم العلوم متشعبة كثيرة والاساطعة بجليل تحسنة واستعداده فلذلك فلتعلم الاساطعة قبل
 اقترى اهل العلم زمر افراد فاعلموا اسي تقسموا اقربهم الىهم زمر ابو يفتح البار مع زبيرة وبه
 القطعة من الحديدة وشحط وبمنها جمع زمر يعني الكتاب اسي اتخذوا امر علم وطلبهم اياه فيما يتعلم
 مختلفة وكتبا متفاوتة وابرارهم فيه بين منقول متخالف الاصناف ومقول متباين الاطراف
 وفروع متداينة الجيوب و اصول متشابهة الحروف وتفاوت مطبع على اقترى حالهم في اقتناء
 العلوم وتفاضل درجاتهم في السرة الى مراتبها لانه ان قال ابن عباس رضي الله عنهما في عظيم
 انها تسارة درجة ما بين الذين يتبين من تلك الدين محسنة عام والمراد تصدير الشبهة لا الحصر في هذا العلم
 وقال بعض الكابر الائمة واجبار الائمة السحر والكسرة والصح العالم الذي يحسن الكلام في بيان
 من الجبر المشهور احمد بن الماتري المروى من اشهر احمد بن اذ ذكره عن غيرك اختلاف اشبه
 رجة عطف بيان المعنى قوله يعني اني زمر الرسول حسنة الله عليه وسلم باختلاف ائمة اختلافهم

فظم

في العلم قول ذلك البعض واما بعده تفصيل لذلك الاختلاف اعني قوله فتمتبه واحد في الفقيه وخط
 الاحكام المتعلقة بالافعال واما في الكلام لم يخط الفقيه نظر بها امر المعاد وقانون العدل القيم المنوع
 كما اختلاف بينهم اصحاب الحروف والعصافات ليقوم كل واحد منهم بحرفه مناهة فتم النظام في المعامل
 المعين كذلك النظام وبذلك الاختلاف الذي رجع كما لا يخفى لكنه ذكر في جملة جمعا وتفسيره او اذا كان الامر على ذكر
 من تعذر الاطاعة بحيلة العلم فاذا الواجب على العاقل الاستئذان لا اجماع والفاصلة فيه انهم هذا كما ذكر
 وان ارض العلوم رتبة ومتعينة واعلا فخصية قد رويها فاعلمها عابدة واحر بها اى اجدا
 بقدر الله بها واقار الله اشهر عليها يقال الله عليه شرا اشره اسمى الله بالكثير صا ومجته وي في
 الاصل معنى الاتصال جميع شريعة واكواب النفس الباقية فيما وتعدد بها صروف الزمان اليها علم
 الكلام المتكامل باثبات الصانع وتوحيد في الالهية ومتممه من شجاعة الاجسام ترك الاحراز
 اذ لا يتوهم مشبهة اياها بالصفاة لصفات الجمال والاكرام اى الصفات العظيمة الاحسان الى
 المخلصين من عبادة او بالصفات السلبية والتهذيبية والتهجد والطقس والنبات النبوة التي هي اساس
 الاسلام بل الامتية اشرف منها بعد الالهية وعليه معنى الشرايع والاحكام اى على علم الكلام
 بنار العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لو لا شجوة الصانع بصفاته لم يتصور علم التكملة لمحدث ولا علم
 الحققة واصول التبرير في الامان باليوم الاخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك الايقان
 هو السبب للمدى والتفكير في الدنيا والقور والفلح في النجاة فوجب ان يقتضيه هذه النظر على ان
 وادنى زمانا هذا القدر فظهر اى انفسيا قد اتقى وراة الظهور وما يطلبه عند الاخرين شيئا فبا
 بديا عجيبا وقيل معناه ما خلفا لم يتبين من علم الكلام بين الناس الا قليل ومطلع نظرون قليل
 على السدرة قال وقيل بها فعلان والمضى ان مقتضى ما يرفع القدر من شجاعة بنا وادهاو العقل
 عنه شخص معين او جمل من غير الثقات الى دراية واستصحاب في رواية فوجب علينا ان نرغب طلبية
 زماننا في طلب التدقيق وسلك لهم في هذا العلم سلك التحقيق واتى قد طاعت ما وقع الى الكتب
 المستغنى في هذا العلم ارقيا ما فيه ثغارا لجيل بامر الله في الاراء واما اى دوروا بغليل بحارة بعطش
 فقهه المطالب للاعتقاد في الشوق اليها وفي الصالح ان الروايات الواردة في هذا العلم بسرا جمع بان لغيبها المنظر
 والاولى ملود والاولى ظاهرا من عدم المناسبة بالحق في قول المعاصي حال سياحة من منظره لكثرة الاستعمال
 والجدد اى اية اعني قوله والهم فاصرة ما ولى بالنظر نظر الى قرب الحال من ظرف الزمان فصع وقعا
 صلتها وهذا من قبيل الميل الى المسنة والاعراض عما يقتضيه اللفظ الظاهر اى ان مقتضى حصول الشقا
 والاراد من الكتب في كل زمان لا تفتا في زمان قصور الهم فان هذا الانتفاء اقوى من الرغبة
 في تعلمه فارة والدواعى البقية والصورات عن شكاثرة ثم انه من ما جله من حال ملك الكتب قبله

شيعه
 في العلم قول ذلك البعض واما بعده تفصيل لذلك الاختلاف اعني قوله فتمتبه واحد في الفقيه وخط
 الاحكام المتعلقة بالافعال واما في الكلام لم يخط الفقيه نظر بها امر المعاد وقانون العدل القيم المنوع
 كما اختلاف بينهم اصحاب الحروف والعصافات ليقوم كل واحد منهم بحرفه مناهة فتم النظام في المعامل
 المعين كذلك النظام وبذلك الاختلاف الذي رجع كما لا يخفى لكنه ذكر في جملة جمعا وتفسيره او اذا كان الامر على ذكر
 من تعذر الاطاعة بحيلة العلم فاذا الواجب على العاقل الاستئذان لا اجماع والفاصلة فيه انهم هذا كما ذكر
 وان ارض العلوم رتبة ومتعينة واعلا فخصية قد رويها فاعلمها عابدة واحر بها اى اجدا
 بقدر الله بها واقار الله اشهر عليها يقال الله عليه شرا اشره اسمى الله بالكثير صا ومجته وي في
 الاصل معنى الاتصال جميع شريعة واكواب النفس الباقية فيما وتعدد بها صروف الزمان اليها علم
 الكلام المتكامل باثبات الصانع وتوحيد في الالهية ومتممه من شجاعة الاجسام ترك الاحراز
 اذ لا يتوهم مشبهة اياها بالصفاة لصفات الجمال والاكرام اى الصفات العظيمة الاحسان الى
 المخلصين من عبادة او بالصفات السلبية والتهذيبية والتهجد والطقس والنبات النبوة التي هي اساس
 الاسلام بل الامتية اشرف منها بعد الالهية وعليه معنى الشرايع والاحكام اى على علم الكلام
 بنار العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لو لا شجوة الصانع بصفاته لم يتصور علم التكملة لمحدث ولا علم
 الحققة واصول التبرير في الامان باليوم الاخر من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك الايقان
 هو السبب للمدى والتفكير في الدنيا والقور والفلح في النجاة فوجب ان يقتضيه هذه النظر على ان
 وادنى زمانا هذا القدر فظهر اى انفسيا قد اتقى وراة الظهور وما يطلبه عند الاخرين شيئا فبا
 بديا عجيبا وقيل معناه ما خلفا لم يتبين من علم الكلام بين الناس الا قليل ومطلع نظرون قليل
 على السدرة قال وقيل بها فعلان والمضى ان مقتضى ما يرفع القدر من شجاعة بنا وادهاو العقل
 عنه شخص معين او جمل من غير الثقات الى دراية واستصحاب في رواية فوجب علينا ان نرغب طلبية
 زماننا في طلب التدقيق وسلك لهم في هذا العلم سلك التحقيق واتى قد طاعت ما وقع الى الكتب
 المستغنى في هذا العلم ارقيا ما فيه ثغارا لجيل بامر الله في الاراء واما اى دوروا بغليل بحارة بعطش
 فقهه المطالب للاعتقاد في الشوق اليها وفي الصالح ان الروايات الواردة في هذا العلم بسرا جمع بان لغيبها المنظر
 والاولى ملود والاولى ظاهرا من عدم المناسبة بالحق في قول المعاصي حال سياحة من منظره لكثرة الاستعمال
 والجدد اى اية اعني قوله والهم فاصرة ما ولى بالنظر نظر الى قرب الحال من ظرف الزمان فصع وقعا
 صلتها وهذا من قبيل الميل الى المسنة والاعراض عما يقتضيه اللفظ الظاهر اى ان مقتضى حصول الشقا
 والاراد من الكتب في كل زمان لا تفتا في زمان قصور الهم فان هذا الانتفاء اقوى من الرغبة
 في تعلمه فارة والدواعى البقية والصورات عن شكاثرة ثم انه من ما جله من حال ملك الكتب قبله

واما في الخارج قبل ان يضع قدمي في المدخل ثم ارجع القهقري اى الرجوع الى الخلف انا
 بما قد استدل من تصوير قازيله وانه وارج البصر مرة بعد اخرى بل ارى العين من بطون اى اثنى عشر
 واصلا حقا حال من قاع لفت وما في شبه من اودعه واطفأت اى فعلت كل ذلك حاشا
 طلاقا ولا ينبغي ان يحاذر من هذا اى شيد اياها بالبنار وبعثها موضعها باطنا بها في مقام
 الرمز والاستبصار فلقد بالغ في تحرر كتابه في قصص طالع حتى جاز متعلق بحكم الافعال المذكورة
 ووفق السرد وسد في انعام ما قصدت ثم بين محبة على وفق ارادته بقوله جار كلا لا اعمق فيه ولا اربط
 ولا يحل اى لا ترو فيه ولا اضطر اب منها سببا صدوره او امله ورواؤه او اخره متعاقبا سوا بقية
 ولو احق بقوله بديل من كلا من ايجار البنان لم يطرح اى لم يشرها من قبل انا ولا جان كنت برتبة
 من الزمان مدة طويلة منه ايجل راسي ادير واروقه اى كما فعله الياس حال تفكره في الميراث وادار
 من الموصية الى المشاورة كان كلا من المشاورة من يامر صاحبه بالبراه وانشاء وروى
 النبي جمع بينه وحي العقل لانه ينهى عن الفحار من اصدق اى مع قه واطلبها من الخطا ليعض
 للبكر ومن خطا ليطيبا سلطان الهند محمدا جوده وكثرة الرغبين فيها وقوله في كفو متعلق باجل
 وما عطف عليه انهما اليه يقال زفقت العروس لى زوجه ازلت بالعلم فاودقا فاعرف قدره
 يظن ميرا يكثره موقوف من عند الله سوانح جمع موقوف من الوقوف بمعنى البث يعا الذين فيها
 بالسيف والسنان وهو متعلق ناظر مستشرق الى سوانح جمع موقوف من الوقوف بمعنى الدواية
 وقية اشارة الى اسم الكتاب بصره فيها بالجملة والبرهان ولا بد لذلك الاحراز من هذه النصرة
 فان السيف القاضى القاطع اذا لم يرضى بالجملة كما قيل عزاقى لا عب وهو منديل يعلق باليد
 عند الشداع حتى وقع غايته لا جالة الراسي وما عطف عليها الاختيار على من لا يوازن من اوزن
 بين الشقين اذا ثبت احدهما بالآخر فتعرف ايهما ارجح ولا يوزن اى لا يجازى ولا يقابل باحد وجوه
 غنى من ان يبايع غيره ويفاضره واجل من ان يبايع عليه يفاضره وكفى اهل من متعلق بالسبا
 اى ما يمكن ان يتعلق به فلا تصوران يفاضره احدا صلا وهو اعظم من ملك بلاد وساس اى حفا
 وضيف العبادات اتمية عن النسبة في اعظم واعلاهم متروا ومكانا والذاهم راحة وجنانا يقال فلان
 عدى الكف اذ كان شينا واشبهه جاسا هو بالهزة زورع القلب اذا اضطراب وغلان رايط
 الجاش اى يربط نفسه عن القرار شجاعته وجنانا واقواهم دنيا واما لوار وعهم سيفا وسنانا يقال
 رجة فارنا اى افرقة ففرع واسلمهم لكانا واسلمهم علانا واهم انصار او اعوانا
 هو ابعهم للفضائل النفسية لى اصولها كمنه سكرية الفقه والتجارية واولاهم بالرياسة الالسية
 من يشهد رفق واحكم قوا عد الذين بعد ان كادت منهمدم واستبقت حاشا الكرم بقية روج من ارادت

الانكسار

ان نعدم ورفع رايات المعالي وادان زمان تاهت فارتب الانكسار الانقلاب على رؤسها
 بعده مكارم شريفة الفضائل التي دعى اليها في الشرع ولولا بدل لفظ الكارم في المعالم لكان
 اتقوا وقد اوتيت اعلمت بالاعتماد على بالانكسار في الكارم بالارث والاستحقاق في جمال
 الدنيا والدين اذ لا يتحقق الا في ذلك فلاك متباعدة لعموم والاقدر ان يتجرب برصانه هذا وعادة شائعة
 في جهار اسم لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه بها لغيره من جهة والى الله ان يمل القصر بالخلق
 لسان وادنى جنات بغير غيرة وافرقة توجب ملازمة اللسان وتقلب فائمة يلزمها الاخلاص الذي
 لا حاجة ان يدعى ايام وكونه ويحتمل بما حوله اسع اعطاه وملكه العزيز وهر اطولها وبقوتها ان يكتب
 في ما حوله الا فيعين ذكر انجيل في هذه الدار واجر اجزائي في دار القرائة على ذلك قدر وبالاجابة
 والكتاب مرتب على خمسة مواقف وذلك لان ما يذكر فيه راسه ان يجب تقديمه في علم الكلام و
 هو الموقف الاول في المقدمات ولا يجب روح آمان بحيث فيه على المختص لو احسن الاقسام الثلاثة
 التي للموجود وهو الموقف الثاني في الامور العاجلة او عما يختص فاما بالمكن الذي لا يقوم بنفس
 على غيره وهو الموقف الثالث في الاعراض او بالمكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر
 واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله الرسل وبشدة الاخبار وهو الموقف الخامس في اسبقها
 اولاً باعتبارها وهو الموقف الخامس في الالهييات فالوجه في التقديم والتاخير ان المقدمات يجب
 تقديمها على الكل والامور العاجلة كالمبادئ لا عداها والسميات متوقفة على الالهييات المتوقفة
 على مباحث الممكنات واما بتقديم العرض على الجواهر فلا بد من تقديمه على احوال الجواهر
 كما يتبدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وتقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم
 كونهما من الجواهر افراد الاله لا يتساوى ومنهم من قدم مباحث الجواهر نظراً لان وجودها هو
 متوقف على وجودها الجواهر والاله

الاستغنى

الموقف الاول في المقدمات

وفيه مراد ستة المصداق الاول فيما يجب تقديمه في كل علم واما المراد بالباقي فيما يجب تقديمه
 في هذا العلم كما ستعرف وليس المراد وجوب التقديم انه لا بد منه قطعاً بل اراد وجوب العرض الذي
 مرجحة اعتبار الاولى والاطلق في طرق التعليم وفيه مقاصد ستة ايقم الاول تعريفه اى تعريف العلم
 الذي يطلب تحصيله واما وجب تقديم تعريفه ليكون على الوجه على بصيرة في طلبه فانه اذا تصور تعريفه
 سواء كان حراً المفهوم اسماء او سماعاً فقد احاط بجميعه احاطة بها لية باعتبار امر مثل ان الضبط و
 بينه عما عداه بخلاف ما اذا تصور تعريفه فانه وان فرض انه يلقيه في طلبه لكنه لا يعيده بصيرة في طلبه

المتن

من ركب من محياري اى العلمانية بمنح الباطل او شكك ان يخطب خطبهم مشوارهمى النافذة التي لا يصر
 تداهمافى يخطب بيد سبال شى ويقال فلان ركب القشور اذ يخطب حرة على غير بصيرة والكلام
 علم باهر يقدر معه اى يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما قادرا على ان يثبت على اثبات العقائد
 الدينية على الفرد الزايم اياها باهر اذ يخطب عليها ووقع الشبهة عنها فالاول اشارة الى المقصود والثاني
 الى انتفاء المانع وتبينها بالبحث الاول اننا راو العلم معناه الاعم والتصديق مطلقا ليقيننا ولادراك
 الخطى في العقائد ودلائلها على ما صرح به الثالث انه بنبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة و
 بالطلاق المطلق على المصاحبة الدائمة فينتطبق التعريف على العلم بجميع القواعد مع ما يتوقف عليه اثباتها
 من الادلة رفع الشبهة لان تلك القدرة على ذلك الالتيان انما يصاحبها بما لا يحد العلم و
 العلم بالقوانين التي يستلزمها بصور الدلائل فقط ودون علم المحدث الذي يتوسل به الى حفظ اى
 وضع ريا والميسر فيه اقتدارا على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر
 من هذا الحد ان نوع اختصاص به دون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا ليس يترتب عليه تلك
 القدرة واما على جميع التقادير لا يدخل في ذلك الترتيب العادى اصلا الثالث انه اختار
 تقديره على ثبوت لان الاثبات بالعقل غير لازم واختاره على به مع شيوع استعماله على انتفاء
 السببية الحقيقية المتبادرة من الباري ههنا واختار اثبات العقائد على تخصيصها اشعارا بان ثمة علم الكلام
 اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت حاشية العقل
 فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التخصيص والاكساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا
 عن علم الكلام ثمة له ولا شك في بطلانه الرابع ان المتبادر من الباري في قوله باهر اذ هو الاستعانة
 ودون السببية ولين سلم وجب اعتمادا على السببية العادة ودون الحقيقة بقية ذلك التبيين السابق
 المراد بالجمع والشبه ما هو كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بنبه على قضية خطي
 ولم يرد بالغير الذي ثبت عليه العقائد بخلاف معين حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدارا على اثباتها
 قطعا فنخرج الممدود عن الحد الخامس ان هذا التعريف انما هو بعلم الكلام كما قررناه لا لعلومه وان
 امكن تطبيقه عليه بنوع مختلف فيقال علم اى معلوم فقيده على معنى العلم به آه والمراد بالعقائد ما يقدر
 نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يتقدم فيه
 نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى لم تقدر سمع بصيرة وبه يسمى اعتقادا بجمالية وعقائدا
 قد دون علم الكلام بمقتضاها والثاني ما يقصد فيه العمل بقولنا الوتر واجب والزكوة فريضة وهذا
 ليس عليه وفريضة واحكاما ظاهرة وقد دون علم الحق لهما وانما لا يكاد تنصرف في عدد بل تنصرف
 بتعاقب الحوادث العقلية فلا يثبت ان يحاط بها كلها وانما سبيلها من يعلمها هو السبيل التام

المتن
رد عليه

صلى

لها اعني ان يكون عنده ما يكفي في استقلالها اذا بصر اليه والا يستدعي زمانا بجلالات الغوايد
فانها مضبوطة لا تزياد فيها نفسها فلا يتغير الاحاطة بهما والاعتدال على اثباتهما بل انما يتكثير وجود
استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها وبالدرعية المنسوبة الى ابن محمد على الله عليه وآله وسلم
صوابا فان اخطار فان انحصر كالمعشر لا يشكوا ان خطائاه وفي اعتقاده ما يتيقن به في اثباته
الا يخرج من علماء الكلام ولا يخرج كلمة الذي يقتدر معه على اثبات حقايد الباطلة من علم الكلام
المقصد الثاني موضوعه اي المقصد الثاني في موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما يجب تقديم
موضوعه وهي التصديقي بموضوعية الموضوع ليتمايز العلم المتقطع عند الطالب مزيدا تقييما اذ به الموضوع
بنمايز العلوم في نفسها بيان ذلك ان كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية انما هو معرفة
حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشائية ولما كان تلك الحقائق مضبوطة واحوالها
فستكون متنوعة وكان معرفتها مختلطة بنسبة متغيرة وغير مستقيمة حسن التعليم وتسهيلها بل
مضبوطة تمايزه قصد في ذلك الاوائل نسو الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشئ واحد
مطلقا او من جهة واحدة او باشياء متناسبة تناسبا معتد به سواء كان في ذاتي او عرضي معلما
واحدا او دونه على حدة وسواء ذلك الشئ او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم ان موضوعات
مسايله راجعة الى فصول عند جميع كل طائفة من الاحوال متشركة في موضوع علميا منفردا ممتازا
في نفسه من طائفة اخرى متشركة في موضوع آخر فجلالت علومهم تمايزه في نفسها بموضوعاتها
وسكنت الاخرى بغير هذه الطريقة في علومهم وهو امر استحساني اذ لا ينافي عقليا من ان يعيد
كل معلما براسه وتفرد بالتعليم ولا من ان يعيد مسائل كثيرة تحت متشركة في موضوع واحد
سواء كانت متناسبة من وجه آخر او لا علما واحدا وتفرد بالتدوين واعلم ان الاشياء
الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة والعلوم بالقياس والحاصل بالتعريف
على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق ان قد لا يلاحظ الموضوع
في التعريف كما في تعريف الكلام وان جعل تعريفا للمعلوم وهو اي موضوع الكلام المعلوم من
حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك لان مسائل هذا العلم اعمق
ومنية كاثبات العدم والوحدة للمصانع واثبات المحدث وصحة الاعادة للجسام وانما قضاهما يتبين
عليها تلك العقائد كتركيب الاجسام من الجواهر المفردة وجواز الخلط وكاعتقار الحال وعدم تمايز
المعدومات المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاتها متعددة موجودة في ذاته واثبات للموضوعات
هذا المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والاحمال فان حكم على المعلوم باهون من العقائد التي
به اثباتها تعلقا قريبا وان علم عليه لما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا قريبا اليها تعلقا بعيدا

وليبعد مراتب تعاوتته وقد يقال المعلوم من المحيثة المذكورة تينا ول محمولات سايه ايضاً فالاول
 ان يقال من حيث لها من العطاء الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالعلوم مقهور
 فأكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضاً ذاتياً له وان اريد ما صدق عليه من افراده كان
 اخص منه فلا يكون ايضاً عرضاً ذاتياً محتملاً عنه لم يقيد بما يجعلها وباله كما حتى في موضوعه لا لتقبل
 قد حتى هناك ايضاً ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من موضوعه فغيره ان المحيثة لا تكون
 لا تدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلاً فلا يكون عرضاً ذاتياً له من مملك المحيثة وان كان
 بحث المتكلم عن قدرته قلنا لا ثبات عقيدة ونية وشيلى هو اى موضوع الكلام ذات الله
 تعالى والعاقل بذلك هو القاضي الامام موسى عليه السلام فيبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعني عن صفاته
 القسوتية والسلبية وعن افعاله اى في الدنيا لحدوث العالم اى احدائه واما في الآخرة كما نستر
 للاجاء عن الحكماء فيها البعث الرسول ولصب الامام في الدخيل من حيث انها واجباً عليه
 ام لا والقراب والعقاب في الآخرة من حيث انها بجان عليه ام لا ولا بد في هذه الايام من
 اعتبار قسود الوجوب او عدمه والا فكانت من قبيل الافعال دون الاحكام وفيه نظير من كذا
 الاول انه قد يبحث فيه اى في الكلام من غيرنا ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته
 تعالى كالجواهر والاعراض اى اقوالها لا من حيث هي مستندة اليه قلنا حتى يمكن ان تخرج
 في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجواهر لا يتبدل اخلان والاعراض لا يتبدل
 لا يقال ذلك البحث انما يورد في هذا العلم على البينيل المبدأ يتبدل على انه من سايه فلا يلزم
 ان يكون راجعاً الى احوال موضوعه لا لتقول ليس ذلك البحث من الامور الكسوتية بذاتها
 حتى يكون من المبادئ المطلقة المستفحة عن البيان بالكلية فلا بد من بيانه في علم فان بين
 في هذا العلم فهو من سايه فوجب ان يكون راجعاً الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت
 ولا شبهة في جواز كون بعض سايه علم مبدأ المسائل اخرى منه اذا لم يتوقف الاول على الآخر
 فيكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة اخرى كالمسألة في اولى علم اخرى وان بين في علم اخر كان
 علم على منه من علم الكلام بين فيه سادس في اذ لا يجوز ان يكون المبدأ في علم على غيره
 ولا احتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم على غيره عرى وانه اى ثبوت علم
 شرعى على علم الكلام بطريقاً وتقاليل ان يقول ان مبادئ العلم الا على قد تبين وان
 كان على قلته في العلم الا في فالاراء على ذلك التقدير ثبوت علم شرعى تبين فيه مبادئ الكلام
 او ضياعه في مبادئه الى علم غير شرعى فان سلم بطلان الشك في بطلان الاول بالان
 يقال ليس لنا علم شرعى تبين فيه ما نحن بصدده الثاني ان موضوع العلم لا تبين فيه وجهه

ب
الطاقة

وذلك لان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا سميئنا فيه والا لزام توقفه على نفسه واعتراض عليه بان اثبات العرض الذاتي الذي هو بطر الجود متوقف عليه واما اثباته فلا محذور أصلا وأوجب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها وأما الوجود الخاص بواحد منها فهو خبري حقيقي لا يحيل على شيء قطعا وترى باليقال لما امتاز الوجود عما عداه من الوجودات الذاتية توقفها عليه لم يستحسن ان يحيل معها في قرن في طلب اثبات مع اثباتها في علم واحد فيلزم اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى اما كون اثبات الصالح بينا بذاته فلا يحتاج الى بيان أصلا او كونه مبنيا في علم على سواء كان مشرعيا ولا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذي هو اعم موضوعا ودون الاول لان الاخص ثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس والقسمان بمعنى كون اثباته تعالى مبنيا بذاته وكونه مثبتا في علم على من الكلام باطلان أما بطلان الاول فمالا سمي ان يشك فيه وأما بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث جوز كون ذاته تعالى سلم الائمة الكلام مبينا في العلم الآلهي والباحث عن احوال الموجود لما هو موجود وانقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته تكلمي هو القمم الاعلى في علمنا بل هو ان يقم كيف يجوزون اعلى العلوم السرية او في من علم غير شرعي بل احتياج الى اليقين علمنا شرعيان كونه اعلى من ماسا يستبكر ايضا فان قلت العلوم الذي جعلته موضوع الكلام باحوال آتية قلت هي عينه بذاتها غير محتاجة الى بيان كآتية الموجود الذي هو موضوع العلم الآلهي ولا ينبغي بانيتها سوى علمها على غيرها انما باقتد به بل هو اى موضوع الكلام الموجود بما هو موجود اى من حيث هو غير متعبد بشئ والتقابل به طائفة منهم جهة الاسلام ويمتاز الكلام عن الآلهي الكشارك له في ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا باعتبار هو ان البحث ههنا اى في الكلام على قانون الاسلام بخلاف البحث في العلم الآلهي فاعلى قانون عقولهم وافي الاسلام او خالفه وفيه العلم كالتقول الاول ونظرون وجهين الاول قد بحث فيه اى في الكلام عن احوال المعدم والحال وعن احوال المور لا باعتبار انها موجودة في الخارج اى بحيث فيه من احوال الامور لا يتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا انظر الصبح بعد العلم ام لا والدليل وجه دلالة كذا ونقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرف لا يقربها وجود موضوعاتها في الخارج واما الوجوه في الزمن فمهم اى المتكلمون لا يقولون به خسر فقال النظر والدليل وكذا المعدم واتخاذ والحال من الموجودات الذي ينبغي تليج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما يترتب منها من حيث انها موجودة مطلقا فلا شك ان الثاني قانون الاسلام بما هو الحق من هذه المسائل الكلامية والمسا

الباطنية خارجة عن قانون اسلام قطعا وان نعم فلا تقابل ان الكلام بهذه المسائل المحققة وورد
 عليه ما اشار اليه لقوله وبهذا اتفق ائمة اهل البيت على ان المسائل المحققة على قانون الاسلام لا تميز بين العلم
 اى علم الكلام على ما ليس علم الكلام كيف وكل من صاحبه المسائل المحققة والباطنية على ذلك
 اى كون مسائله على قانون الاسلام مع ان هذا الزعم منه بطل قطعا لان المحققين من علماء باب
 علم الكلام كما اشير اليه وان كفر ذلك المحقق كالمحقق المصنفين بكونه حقا دون الغايين
 باتصافه بصفات الاجسام المتشبهين بالملطف او بدع كالمحقق له وقد يجب عنه بان المراد
 بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل ما خروجه من الكتاب وانما يستب
 له بها فيقول الكل ولقائل ان يقول ان لم يجعل حقيقة كون البحث على قانون الاسلام
 للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو بما مر وان جعلت قيمة العلم
 ان تلك الحقيقة لا تدخل كما في عروض المحولات لموضوعاتها على قياس ما في حقيقة العلم
 المقصد الثالث فادبه واتما وجب تقديم فائدة العلم الذي مر اشرافه وذلك العلم
 وقعا للبحث فان الطالب ان لم يعتقد فائدة اصلا لم يتصور الشروع فيه فنعما وذلك
 الظهور لم يتعرض له ان اعتد عليه فائدة خيرا هو فائدة المنة الشروع فيه الا انه لا يقرب عليه
 ما اعتد به بل ما هو فائدة وربما لم يكن سوا الحق كقوله في دعوى سيده عبد الله في تصديقه فافاد
 حلف على دعواه عليه اذ كان ذلك العلم مما الطالب بسبب فادته ان عرفنا فتوفيه حقه
 من السجود والاجتهاد في تحصيله بسبب تلك الفائدة وهي اى فائدة علم الكلام امور بالانقضاء
 الى الشخص في قوته النظرية وهو انما في من جهة تفيض التقليد في نزولها ابتداء ويرجع بعد العينة
 الى العلم والدين اولوا العلم درجات خمس العلماء اربعون مائة كبرت اندراجهم في التوبة
 رتبة ائمتهم كما قال رحمه الله صا حواء الاعلام منكم بالنظر الى الميزان الذي رتب الله به
 ما يرضى اح المحبة لهم الى عقاب الدين والزام المعاصرين باقامته اجمع عليهم فان الزام كل
 على نتج المعاصرين بما يرضى من زمان والاستمرارية فكلوا فكلوا اياها جده السيد اسلم
 اصول الاسلام وهو خطه ائمة الدين وهي عقيدة خمس ان يتركها شبه البهائيين وبالقدر
 الى قوله وهو ان يبنى عليه العلم الشرعي ليعنى عليه ما عداه منها فانها اساسها والبدل
 انتم اوقاسا سادات الملة ورجه وصال عالم طور ركعت رسول الله لعل في الكتب لم يتصور ولم يفسر وحدث
 لا عن حقه وان يتركه تنويعا على علم الكلام فتنسبها للاحد فيها بدو بيان غير اساس ادخل عمادة فقيه لم يقدر على
 الزمان لا قياس بين الحق سبحانه والباطن فانما كانا عالمين بحقيقة ان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستعملة
 بيننا لما في علم الحق سبحانه انما انما الشخص في قوته النظرية وهو صحة الفرية باخذ صاحبها في الاعمال وصحة الاعتقاد

في حق الحكم والمتعلقة بالافعال اذ بها أي بهذا الصفة في الحقيقة والاعتقاد هي كقول السمع وسرير
 والتمسك عليه وعناية ذلك كماله والعمادة التي يفيد ما ذكر من الاسرار الخمسة وينتهي اليها
 هي القوة عايدة الدارين فان هذا الغرض مطلوب لذاته فهي مستتبها الاغراض وغاية الغايات
 لا المقصود الرابع مرتبة هي شرفه انما وجب تقدم مرتبة العلم الذي يطلب ان يشيع فيه معرفت
 قدره وزنه فيا بين العلوم فيوقى حد من التحديد والعلم في التثنية واقتبانه واذا عرفت هذا فنقول
 قد علمت ان موضوعه أي موضوع الكلام هو العلوم اعم الاسرار والاعمال فحينئذ دل اشرف
 المعلومات التي هي مباحث وانه تصف وصفاته وافعاله ولا شك انه اذ كان العلوم اشرف كان
 العلم اشرف من ان موضوعه مقيس في شرفه الذي وغاية اعني تلك السعادة المستترة
 على الاثر اشرف الغايات واحدها نفسا ولا لية لغيرها أي يصح مقابلة بها ونسبة
 الصور انما تصريح العقل بل شايه من الوهم وقد تأيدت تلك الدلائل بالنقل وهي
 شهادة ان كل ما يصح من تأييد النقل هي المعلنة في الوثائق اذ لا ينبغي مشبه في صحة الدليل ل
 مطالب فيه النقل نقلها بخلاف دلائل العلم لا كني فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها
 بان الحكم عقولهم ماخوذة من اوهاهم لاس من جهات فلا وثوق بها اصلا وهذه الاسرار المذكورة في
 شرف علم الكلام اعني معلومه وغاياته وحجته هي جهات شرف العلم لا تعدوها أي لا تتجاوزها
 اشرف هذه التي ذكرناها واما كون مسائل العلم اقوم فراجع الى فضيلة الدلائل وثباتها
 فوفقا لكلام اذن اشرف العلوم بحسب جهات الشرف المقصود الخافس سايه بدون
 كلياته في وهو المناسب لما تقدم وناخره والوجود في كثير من النسخ في مسائلها فوجب تقديم الاشارة
 الاجمالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشرح فيه لتبينه الطالب على ما يتوجه اليه من الطالب
 عليها من زيادة استبصار في طلبها واما قال التي هي المقصد لان كل علم بدون له مسائل هي
 المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقة وثباتا وتصورية او تصديق هي رسل لتلك المقاصد وربما
 عدت جزء من مشادة الحاجة اليها اما هذه موضوع خبر واما لثامنه ففيه ان الموضوع نفسه من المباحث
 التصورية دكنه موضوعا من مقدمات الشرح في الخارج عنه اتفاقا وامثله اعني وجود الموضوع من
 المباحث هي لتقدير القيمة السادة عندهم اصولا لموضوعه كما صرح به ابن سينا في بيان الشفاء وهي
 أي مسائل الكلام كل حكم نظري جعل السلطنة احكاما لانه المقصد في القضية المطلوبه في
 العلم واما اطرافه فن المباحث التصورية ووصف الحكم كونه نظريا جارا على الغالب والاقا المسئلة
 قد يكون ضرورة فهو في العلم الا لا احتياجا الى تنبيه بل فيها حاربا اوليان ليتها واما محل
 كل حكم نظري في المسائل نظر الى ما له معناه كما قد قال وفي الاحكام النظرية لمعلوم هو أي ذلك

الحكم النظري من العقائد الدينية ويتوقف عليها اثبات حسي منها سواء كان نوعها قريبا أو بعيدا وهو ما
 الكلام العلم الاعلى المقتضى العلوم الشرعية كلها وقبيل موضوعاتها او اثباتها فليس لمن جاد بين
 في علم آخر سواء كان علما شرعيا او غير شرعي وذلك ان علماء الاسلام قدوة واولايات العقائد الدينية
 المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث القنوة والمعاد علماني متصل به اسلم
 او غلا كالمذبح فيها ولم يرخصوا الذين يكونوا محتاجين فيعلم علم اخر اصلا فخذوا موضوعه على وجهه سناول تلك
 العقائد والمباحث النظرية التي يتوقف عليها العقائد سواء كان نوعها علميا باعتبار حواويلها او باعتبار
 صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة على علمهم في اعجاز علم مستغنيا في نفسه عما عداه ليس لبيد في تبين في علم
 التحليل عبادة الابدية جسمها مستغنيا عن اليان بالكلية وسيد في فهمي حكم المبادىء الدينية في سبيل لمن يده
 الميضية ومبادىء السبيل اخر من لا يتوقف تلك المبادىء عليها لئلا يلزم الدوزخ و ما قررنا تبين ان احوال المحقق
 و احوال والمباحث النظرية والذليل سبيل كلامه وتجزان يكون مبادىء اعلى العلوم الشرعية في غير علم
 شرعي ويمكن بذلك اليه ما يجتري عليه الفلاسفة او تفلسف لبعض من فضلات الفلاسفة في سبيل كماله
 اصول الفقه الى القرينية مما لا يقوه فحصل فان وجدت في الكتب الكلامية سبيل لا يتوقف عليها اثبات
 العقائد اصلا ولا وقع اثباتها قطعا فذلك من غلط سبيل علم آخر نكسر القاعدة في الكتاب عنده من الكلام
 يستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو ليس العلوم الشرعية على الاطلاق لقاعدة حكم فيها باسرها
 يتوقف حكم شيء منها نعم قد يتوقف حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان تقع
 الكلام فيما عدا بطريق الاضطرار والاعتماد من الاعلى على الادنى دون المحذور فلا تناسب سمي بخادم
 العلوم المقصود السادس تسمية وانما يجب تقديمها لان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله
 مزيد اطلاع على حاله يقتضي الجواب مع ما سبق الى كمال استبصاره في ستانه انما سمي الكلام الكلاما
 بازياد المنطق للعلماء يعني ان لهم علما اثنافيا في علومهم سموا بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سمي بالعلم
 في حقا بلغة الى ان نفع المنطق في علومهم بطريق الالائية المحدثه ثم سمي خادما للعلوم والتمها ويرايه سمي بها نظر الى
 انفا كما فيها ونفع الكلام فيها في علومنا بطريق الاحسان الموحدة فلا يسمي الالائسيه لان ابوابه عنون ولا في كتب
 المتبشرين بالكلام في كذا فبعد تغير العنوان في ذلك الاسم بحال وان سمي الكلام يعني قدم القرآن وحدوده
 اجترأوا وسيد ايضا تسمية كثر في سبيل العلم الكلام انه قديم وواحد التناسل في التقاطع وانك قد روي ان
 اخلفا العباسية كان على الاعتزال في قيل جماعة من علماء الاعتزال بانهم الامراء في مجدوث القرآن فخلب عليه تسمية
 الشيء باسم الشهرة خراية او لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع انهم على قياس ما قيل في المنطق من انه
 يقيد قوة على المنطق في العقلية والخاصات والله اعلم المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم من
 ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدا مطلقا وعنه ولا بد من الحكم بتحقيق

ما يتبع العلم والاوس بيان انقسامه الى ضروري وكسبي ثانياً من الاشارة الى تبوت العلوم الضرورية السابقة
 اليها انتهى ثالثاً ومن بيان احوال النظر وافادة العلم كما هو بيان الطرق الذي نفع فيه النظر ويوصل الى
 المطاف كما اذ بهذا المباحث يوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث اخرى يتوقف عليها العقائد وقد
 عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من انقسامها الى كسبية مقاصد في علم كذا يحتاج فيه الى علم
 آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراسد الخمسة مسائل كلامية وفي افكار الافكار تصحيح ذلك حيث
 جعل مشتملاً على ثلث مقاصد تفصيلية لجميع مسائل الاصول الاولى في العلم وانقسامه الثاني في النظر وما يتعلق
 به الثالث في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية وفيه اشارة الى العلم المطلق ثلثة هذا هو ترتيب الاول انه ضروري
 تصور بنيت بالكد واختاره الامام الرضائي لوجهين الوجه الاول ان علم كل احد بوجوده ضروري اى بانه
 موجود ضروري اى حاصل للبداهة الكتاب ونظروا في علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق
 جزمه لان المطلق واقى للمقيد والعلم بالخاص على العلم بالكل فاجعل العلم الخاص الذي هو كل علم
 احداً بالضرورة كان العلم المطلق سابقاً عليه والسابق على الضروري اولى بان يكون ضرورياً فالعلم المطلق
 ضروري وهو المطلق والاجواب عنه ان الضروري حصول علم غير متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل احد
 بلا نظر وهو اعم حصول ذلك العلم الجزئي غير تصور وغير مستلزم له اذ كثير ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات
 مخصوصة لا يتصور شيئا من تلك العلوم من كونها حاصله لنا بل يحتاج في تصورنا الى توجيه تضاف اليها فلا
 يكون حصولها عين تصورنا ولا مستلزماً لها فاذ لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده تصوراً فلا يلزم تصور
 العلم المطلق اصلاً فضلاً عن ان يكون تصوره ضرورياً ويجوز ان يجاب عنه ايضا باننا نعلم اذ كان العلم ذاتياً
 لما تحته وكان شئ من افراده متصوراً بالكد بهدوكلاهما ممنوعان لا يقال نحن لا نقبض على ما ذكره في القول
 ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود يعلم ايضاً كذلك انه عالم بذلك العلم احد تصوري بهذا التصديق وهو بداهة
 ايضاً فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي اولى بان يكون بداهياً فان قلت في جواب هذا النقطة
 لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصورية ولا بداهة شئ منها فان التصديق البديهي لا يتوقف بعد حصوله
 الطريقين على نظر فجاز ان يكون تصوراتهما كسبية فلا يصح الاستدلال بداهة التصديق على بداهة شئ
 من تصوراتهما اصلاً قلت في رد هذا الجواب ان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شئ من
 اطرافه اذ لا يخفى على البليد الصبيان الذين لا يتأتى منهم اكتساب لافي حكم ولا في تصور والنزاع في التسليم بان
 التصديق اعم من الحكم وحده وتصديقات اطرافه مشبهة لخاصية عنه والبديهي منه هو الحكم المستفنى عن الاستدلال
 وان كانت تصوراتها نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى يكون
 بديهية مستلزمية بداهة تصورية لا يحدى طائفاً في هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستلزم
 عن النظر مطلقاً ثم شرع في جواب لا يقال لا نقول لا نقول بل في التصديق تصور بوجه ما ولا يحتاج فيه الى

شرح هو انفسه
 تصورهما بالذات كما يحكم على جسم معين مشاهد من بعيد بانه متشاكل لغير معين مع الجهل بحقيقة كونهما بل هو ليس
 او جهل بل وقع الجهل بحقيقة المجد واشتغل بل يحكم بان الواجب لعالي ان النفس اولاد ان لم يعلم حقيقةهما
 بل يشهد بل باعتبار امر عام عارض لما لا يكون مصداقاً للعالم وكونها مدره للمبدء مثلاً فاللازم ما ذكرتم ان تكون
 تصور مطلق العلم بوجوبها بدويها ولا نزاع فيه بل في تصور حسيب الحقيقة الوجه الثاني بان العلم لو كان حسيباً
 معرفاً فاما ان يعرف حقيقة وهو يعلم لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور ولتوقف معلومته
 كل واحد منها على معلومية الآخر وهذا الوجه على تقدير صحة جعله على من يقول انه اولى مطلق العلم مع حسيب
 حقيقة لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يعلم كونه معلوماً ذلك السجدة ان يقال لا يلزم من اشتغال كونه بملك ان
 يكون ضرورياً ليجوز ان يكون تصور كونه ممتنعاً والواجب ان غير العلم انما يعلم حصول علم جزئي متعلق به
 لا يصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق
 والذات كما اول ان يعلم اني اعلم ان يحصل على ذلك التقدير في العلم بصور حقيقة العلم فلا بد واذ لا يلزم
 ان يكون تصور حقيقة العلم متوقفاً على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك
 الجزئي العلم فيتوقف تصور حقيقة على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفاً على تصور
 حقيقة فلا بد وروا حصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق بحسب في الذهن وبين تصويره
 وذلك لان منشأهما عدم الفرق بينهما في الشبهة الاولى يحل بانها لا تحصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كان
 متيلاً العلم حاصل بالضرورة في نفسه قائم بالنفس والضمير وهذا معنى كون تلك المبرية متصورة في الشبهة الثانية
 ان تصور مبرية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه يتوقف على حصول حقيقة قائم بالذات
 وهذا معنى تصور مبرية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه يتوقف على حصول حقيقة قائم بالذات
 يتبين فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها ليس تصورهما ولا استلزامه على قياس حصول الشبهة
 للنفس الموجب لانتصافها بهما من غير ان تصورهما بالثاني ان لم يعلم ما بينهما من تصورهما وبما هو تصورهما
 لا حصولها على قياس تصور الشبهة الذي لا موجب لانتصاف النفس بهما وهو المطلب لهما في الشبهة
 بالكلية للذهب الثاني وبه قال امام الحرمين وللامام الخواص انه ليس ضرورياً بل هو نظري ولكن ليس
 محدد به وربما نظر بالذليل الثاني وانما قال وبما لان النصرة بتخلله لا تسمى ان كان تم دل على امتناع
 التحديد من عسرة وان لم يتم لم يدل على شيء فالانطواء معرفة القسمة والمثال اما القسمة في ان
 تميزه على التمسك به من الاعتقادات فقول مثلاً الاعتقاد اما جازم او غير جازم والماطرين او غير
 مطلق والمطابق ما ثبت واما غير ثبت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بخ
 اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطالبة وعن تعليل المصعب الجازم بالثابت
 الذي لا يزيل بالشك اما المثال فكان يقال العلم اركان البصيرة المشابهة لاركان البصيرة ونحوها

به كما عطفوا ان الواحد مفعول الاثنين وهذا القول بعيدا عما اسي القسمه والمثال ان افاد العلم بهية
 العلم كما عطفوا با قد علموا معروفا وهذا العلم لا يتغير هنا تجديدها سوى تغير فيها ولا لم يحصل بها معرفة جديدة
 العلم لان حصل المعرفة بالادان بعد تنزهه من غيره لا امتناع حصول معرفة بدون تميزه واعلم ان الخبر
 صريح في المنصبة بانه تجديده العلم بعبارة محدودة بما معناه الجس والفصل الذي اثنين فان ذلك متعبر
 في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف لا يعبر في الادراكات الخفية ثم قال ان التعبر المذكور
 يقطع العلم عن غطان الاشياء والتعبر بادرالك الباصر فيكم حقيقة فظهر انه انما قال بقسم التعبر بغير
 دون التعبر مطلقا وهذا كلام محقق لا بعد فيه لكنه جائز في غير العلم كما اعترف به المذهب الثالث انه نظر
 لا تعبر تجديده وذكره في ثلث الاوائل لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشئ على ما هو به وهو اى هذا التعريف
 غير مانع ليعمل التقليد فيه اذا تابى الواقع فزيد لا ينقص من ضرورة او دليل فلفي واخاف ان العلم الان يحصل الاقفا
 بالحاجز اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه ويرد عليه اى على الاصحاب هذا التعريف خروج العلم باستحليل عطفانه
 ليس شيئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة التي تختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق
 بالمستحيل فلا ينقص به فاشارة الى رده بقوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو ككابر ليدبره العقل فان
 كل ما قل بعد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع التقيضين والاضدين ولا تصور ذلك الا مع كون اجتماعهما مستحيل
 معا وبوجه ما يستأنص الكلام في هذا ان هذا اى انكار تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل بانه لا يعلم فيه مستحيل هذا العلم
 العلم به لا امتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا نعم قد تجدد لهم بان المستحيل يسمى شيئا لانه فلا يخرج العلم به
 تعريفهم وكونه ليس شئى المعنى انه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك اى كونه شيئا لانه المتأني للقائى اسله بكم
 انما في انه معرفة معلوم على ما هو به يخرج عن حده علم المدسجانه مع كونه معترفا بان المدسجانه او لا يسمى علم
 نعم معرفة انما عالما اصطلاحا لانه الغية فيه دور العلم بالمعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفة
 انما اشتق مشتق على معنى اشتق منه مع زياده وايع لمعلم ما هو به قيد زايلا حاجة اليه او المعرفة لا يبع
 الا كذا ان ادراك الشئ الاعلى ما هو به حاله لا معرفة والثالث للفتح ابى الحسن الاشعري فقال تارة
 بالعباس الى المحل هو الذى يجب كوان من قام به حاله او هو الذى يجب لمن قام به اسم حاله او هو
 البهاريين والحدوثية وطلبوا لانه العالم في تعريف العالم وقال اخرى بالقياس الى تعلق العلم ادراك
 العلم على ما هو به وفي الحدود لا هذا المعلوم في المحدودية ان الادراك مجاز عن العلم لان معناه التحقيق هو
 المخوف والوصول والمجاز يستعمل في الحدود فان اجيب باشتهاره في حنى العلم قلنا لم يندفع به ذلك فظهر
 اشئى فلهذا ان المعنى المجازى هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعابر وفيه الزيادة المذكورة بعض ان قوله
 على ما هو به اي دون العلم لا يكون الا كذا كذا الراجح لا بين فترك ما يصح من قام به القان ان حصل
 احكامه وتحتل من وجهه فخل فان اراد المستقل بالصحة فهو لاطع وان اراد ما له دخل فمما في خل

القدرة في المحذور عند تلك القوة العقلية في صحة الاتفاق على رايها فان افعانها ليس بايضا فانه قد ورد عليه ليس ان كل
العبد يسجد له علم احد بانهم وبالباري تعالى وبالسجود فان ما علم به هذا العلم ليس فعلا ولا ما يصح اتقانه به واساير عليه هذا
ان لو اراد الصبح به اتقانه متعلقا بالارادة بالصبح به الاتفاق في الكلمة وان لم يكن محققا بحسب شخصه فلا ريب وهذا ما لا يخبر به
من هذه الجوارات المذكورة فحينئذ يعلم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة وان التبيين مشعر بالظهور بعد ان يخرج عن علمه تعالى او
اثباته اسي لثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وان يلزم ان يكون العالم منا لوجوده تعالى متبعا له
وهو صحيح واليقين الاشياء يطلق على الابدان وعلى تسكين النفس عن الحركة ولا يخرج منها لارادة شئ منها و
قد يطلق على العلم تحوزا فيلزم تعريف الشئ بنفسه او بالثبوت بانه اسي المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور
وانه يجب كون الباري تعالى واقفا بما هو عالم به وذلك مما يمنع المطالبة عليه بشيء مما هو عالم به لا ما هو عالم به
انه اعتقاد عاجز مطالب بالموجب بالضرورة والامادليل انما عرفت به بعد تنول عن كونه ضروريا ولا لاجبار عليه
غير انه يخرج عنه التصور لعدم اندراج في الاعتقاد ولا يتحقق دروده ايضا على التعريف الاول المنقول
من بعض المتعبرين مع انه علم يقال مثلا في الاعراض علمت بمعنى الثالث وفي الجوار علمت حقيقة لا انشا
او اركان الاول من المفردات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة السادس الحكماء يحصل
صورة الشئ فكما كان اوجزها موجودا وسعدا في العقل اسي عندنا وليتنا ول ادراك التجليات ويقال بعبارة
ظاهرة الاختصاص بالكتليات هو مثل ما يتبعه المدرك لفتح الراي في نفس المدرك كسواء وهو اسي كون العلم
حصول صورة او مثل المية بمعنى على الوجود الذهني وسيجت عنه اسي عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم
شارة عنه وهذا اسي ما ذكره في تعريف العلم يتناول الظن والجمل المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا
وسميتها علما اسي جعلها مندرة في كمالها وهو اليه سبحانه استعمال الله والعرف والشرع او لا يطلق على
الجهل جهلا كمالا في شئ من استعمالات اللفظة تعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل انكار
ما في الواقع عليهم به وكذا لا يطلق العالم في شئ منها على الخلق والشك والوهم واما التقليد فقد يطلق
عليه العلم بجواز الحقيقة ولا مشاحة اسي لا مضايقة ولا منازعة في الاصطلاح بل لكل احد ان يصطلم على
ما يشاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور اولى واجب السامع بها المختار من غير
لبرائة عما ذكر من الخل في غيره وتساو له للتصور مع التصديق ليعتق انه صفه امر قائم بغيره يجب
ملك الصفه لمعلمها وموصوفا تميزا يخرج به عن الحد اعدا الادراكات من الصفات التفانية كاشية
وغير التفانية كاسود مثلا فان هذه الصفات توجب لها تمايزا عن غير ضرورة ان اشباع لشيئا
يمتاز عن الجوان وكذا الاسود موصوفا متميزة عن الابيض واما الادراكات فانها يجب لها تمايزا عن
غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضا تمايزا عن ادراكات اخرى مما هي متمايزة بحيث لا يحاط به ادراكا
وتميزا عما سواها بين المعاني اسي ناليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات

هذه الاحساس فانهما اتوجي في الاسرار العجيبة كما سيصرح به لا يحتمل التقيض اسي لا يحتمل متعلق التميز في ذلك
 التميز وهذا التميز يخرج الفطن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل تقيضه بلا خفاء وكذا
 يخرج الجمل الركب الاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحب على ما في الواقع فتزول عنه بالحكم بمن الاعجاب
 والسلب الى تقيضه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالشك ومحصلة ان العلم صدقة فانه يحتمل متعلقه بشي
 يوجب تلك الصدقة بما عاينها يكون محلها مميزة للمتعلق تميز الاحتمال ذلك المتعلق بالتقيض ذلك التميز فلا بد ان
 اعتبار المحل الذي هو العالم لان التميز المنفرد على الصدقة تاهوله لا للصدقة ولا شك ان تميزه انما هو بيشة
 متعلق بتلك الصدقة والتميز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل التقيض وهذا هو تميزه في التقيض هو
 والمتصور له ولا يفيض لئلا يتناقضها المقصود ان التماثلان لذاتهما ولا تاف من التصورات فان
 مفهومي الانسان والانسان مثلا لا يتماثلان الا اذا اختلفت جوهريتهما شي وحيصل هناك تقيضات متناقضات
 صدقها وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس ناطق على التقليد لا يتماثلان الا بملاكه لفظه وتوحيه تلك
 التسمية وارتفاعها سلبا اعني التقيضين اللذين اثير بهذين القولين اليها بقدر ما يشهد وط التناقض
 فيها واطلاق التقيض على اطراف التقضايا سواراضت تلك الاطراف بمجيئ سبب او العدول بمجاز على
 التماثل لا يقال فلي هذا جميع التصورات علوم من ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا وصف التصور بعينه
 المطابقة اصلا فاننا اذ اريانا من غير شيها هو بمثلا وحصل متشابه او ما تسمى صورته انسان فذلك الصورة صورة
 الانسان علم تصوري به والخطا انما هو في حكم النقل بان هذه الصورة للشيء المتي فان التصورات كلها مطابقة
 لما هي تصورات لم يوجد اكان او معدومكنا او متفاد عدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك
 التصورات فلا اشكال وادور على الحد المتعارف العلم بالعادة وهي العلم المستند الى العادة كعلمنا مثلا بان
 الجبل الذي رايناه فيها معنى لم يتقلب الآن ذهبيا فانها يحتمل التقيض فيخرج من المحسوس كونها من
 افراد الحد ودوامها كانت محتملة لمجاز خرق العادة فتقول مثلا في المثال المذكور ان شمول قدرة
 المحسوس مع استقوار الجواهر الافراد في شمول الصفات المتقابلة كالتدبيرية والنجرة اذا كانت متجانسة
 في الاجسام كما ذهب اليه بعضهم بوجوب ذلك الاحتمال واذا قيل انها مستحالة لكونها متراكبة من الجوه
 لا يجوز ان يتكبر منه الذنب قلنا نحن اعلم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان الخصوص مثلا يخرج
 جواران يكون التماثل قد اعدمه ووجد به له جوارا والجواب ان يقال احتمال العادات للتقيض يعني لو
 فرض تقيضها واقعا به لما لم يلزم تنبيه اسي من ذلك التقيض مع لذاته لان تلك الاسرار العادية يمكن ان يكون
 والممكن لا يستلزم شي من طرفه محال لذاته غير احتمال متعلق التميز لمواقع فيه اسي في العلم العادي للتقيض
 وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للمكانات في حدودها كما بينا في الاول
 الثاني ان يكون متعلق التميز محال ان حكمه في التميز تقيض في محال كما في الفطن او في محال كما في الجبل والتميز قد شارح

ضمنت ذلك التمهيد بالتحديد الجزم بما وبعد العلم الظاهر ولعدم استغناء ما لي موجب وهذا الاحتمال الثاني بالمعاش
 الاول هو الاول من الاحتمال المذكور وهو الذي يورد على الفقيه في انه يجوز في العلوم العادية في العلوم المتقدمة التي هي
 وشبهت الاحتمال الاول لا يصدق في شئ من شئ منها والمعاني خضعت بالامور العقلية لطبقات او تدرجها او المراد بها
 قايمة بطلان الحقيقة الخارجية فتخرج من حد العلم ادراك الحواس الظاهرة لانه في حد ذاته في الامور العينية
 ومن يرى كالشيخ الاشعري انه اى ادراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم كما سيأتي بطرح هذا المقيد
 فيقول مقيد توجب محبة الاستيعاب التقيض ومنهم من يريد قيدا في الحد المختار ويقول بين المعاني الكلية وهذه
 الزيادة كالحج الفقيه منها شغل بالحد الذي طرد الحد في جميع افراد الحدود وحرمانه فيها وشمولها بما فيها مما يحل
 على معناه والفقيه وادراك الاصطلاح اذ يخرج بها عن الحد العلم بالاجزائيات كما تعلم بالامثلة والذات والاشياء
 المختارة انما الحد العلم من يقول العلم مقيدة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق المخصوص
 بين العالم والمعلوم كما سيأتي حد بانه مقيد عند النفس متميزة بالاحتمال التقيض واعلم ان احسن تحليل
 في الكشف عن حقيقة العلم هو ان مقيدة تتجلى بها المذكورين قامت به فالمدكور يتناول الموجود والمعدوم
 الممكن والمستحيل والاعلا والادنا والافراد والتركيب والكل والجزء والاشياء والامكانات الشارحة
 فالمقيدة ان مقيدة تنكشف بها لمن قامت به ما من شأنه ان يذكر انكشافا فاما الاشارة فيه فيخرج من الحد
 الظن والجهل المركب واعتقاد المقيد المصيب اليه لانه في الحقيقة مقيدة على التطلب فليس فيه انكشاف قائم و
 والشرح يخيل به ان الحد المرحل الثالث في اقسام العلم وفيه مقادير المقيد الاول انما هي العلم المجلي
 الادراك مطلقا يتناول الظهنيات اليه وبالمقيد المغير ياتي اختيار ان خلاص الحكم اى ايقاع النسبة و
 اختصارها مقصور سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة بعيدة كالجو ان الناطق او
 انشائية كقولك اذهب او في خبرية لم يحكم احد طرفيها كما انها شكلت في زيد فامم فان هذا كلها علوم خالصة
 عن الحكم المذكور والا اى وان لم يحل عن الحكم قصدت في المقيد بين هذه العبارة ان التصديق هو
 الادراك المقارن الحكم كالمقيد عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاول فلا المجموع المركب منه
 من تصورات النسب وطرفيها كما اختاره الامام البرزنجي ونحن نقول اذ جعل الحكم اذ كانا يشهد
 رجوعك الى حد انك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اى ادراكا لان النسبة واقعة وليست
 بواقعة فهو تصديق والاعتقاد فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل بحقيقة وان جعل فعلا كما تدبر العبارة
 التي يعبر بها عن من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والابتراح فالصواب ان يقيم العلم الى تصور
 ساذج وتصور موهن تصديق لما يورد في بعض الكتب المجترة فلهذا هو وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب كما هو
 نظري منه ويعبر عنه المسمى بالحكم التصديق طريق آخر واجعل التصديق بان العلم مع تركيزه من الحكم وفيه فلا
 وجه لعله كان الحكم والادراك والى التصور والتصديق فانما هما من الذات الملية فذلك والتصديق نسبة امر

انكسرت فيها فقد علمت انك الامر من النسب فيهما قطعاً لما في هذه المحالة له لو لم يكن العلم ثم اذا ران
 شك الشك وكنت باعتراف النسب فقد علمت تلك النسب واما انك من العلم بمنزلة انك في الالوان في حقيقته وحيثما
 واعتبار الالوان المشهور واما احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في التصديق المتصديق الثاني
 العلم بالحدوث قد علمت بالحدوث لنجرح عنه علمه فانه قد علم لا يتصف بالضرورة ولا كسب بل انقسم الى ضروري وقل
 القاضي البكر في تفسيره هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوم لا يسجد المخلوق الى الاله كما كان عند سبيلنا
 كما علم من احوالها من انما كانت الاحتمالات واورده عليه جواز العلم بالضرورة الى العلم بالضرورة بعد حصولها
 كالنعم والخطأ واورده انه قد يفقد العلم بالضرورة بعد مقتضيه كما يفقد قيل الحسن ابي الاحاس والوجدان
 وصار ما يتوقف عليه من التوقف والتوقف هو العقل فلا يكون العلم بالضرورة الى الاله من المخلوق لا اذما
 ولا بعد حصوله ولا بعد حصوله ما اورد عليه في عبارة مشعره بالقدرة اسي باعتبار مفهوم القدرة في النظرية
 منفية فانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيل الله فهم منه انه يتقدم عليه واذا قلت لا يجد الله سبيلاً فهم منه
 انه لا يتقدم عليه فاما القاضي ان الانفكاك عن العلم بالضرورة ليس مقدور المخلوق وما ذكره من زواله بالحدوث
 وقد قيل بالاعتقاد الثاني في حله وليس شئ منها الانفكاك كما بقدره وابل غير مقدور فان قلت الانفكاك
 مقدور كان او غير مقدور متعاقباً في التزمين المذكورين في التعريف فاسألوا باق بما قلت معلوماً واما بالضرورة
 الثبوت مطلقاً ثم قد يكون الانفكاك عن غير مقدور واما في استنباط الانفكاك المقدور فيكون تأخيراً في تفسير
 الاول فان قيل فلهذا النظرى بعد حصوله اسي هو الذي غير مقدور الانفكاك لانه لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عن غير
 حصوله في ذلك في حد الضرورى والقاضى في قوله كذا الاشعار بحسب هذا السؤال على الجواب عن السؤال
 الاول قلنا لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عن النظرى بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك عنه
 مطلقاً والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقاً وذلك انما وجد في حد الضرورى و
 اما النظرى في مقدور الانفكاك قبل حصوله بان تترك النظر في القول نحن في تلخيص تعريف القاضي هو الا يكون
 تحصيله مقدور المخلوق واما لم يكن تحصيله مقدور لم يكن الانفكاك عنه مقدور واما ذلك كالمحسوسات بالحواس
 الظاهرة فانها لا يحصل بحد الحواس المقدور لتلخيص تعريف على امور غير مقدورة لا يعلم اسي ومنه
 حصلت وكيف حصلت كما سذكر بخلاف التظلمات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات
 بالحواس الباطنة مثل علم الانسان ببلده والديه والعلم بالامور العائنة مثل علمه بان الجبال المعصودة لنا
 تامة وبما غير ما بهر وكما علم بالامور التي لا سبب لها ولا يسجد الانسان نفسه خاليتها مثل علمنا بان
 النقي والاثبات لا يتجهان ولا يتجهان البصري ما فيه مجرد العقل اسي فبما بهر والتفات النبى من غير متعاقب
 بحس او غيره تصور كان او تصديقاً فهو اخص من الضرورى وقد يطلق مراداً قاله والمكبس نقابل النظر
 فهو العلم المقدور وتحصيله بالقدرة المحاذية هو اما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح به عبارة القاضي قال الام

منه فلهذا لا يسميها بالوجود انتفاء الافاق واضداد العلم لم ينك النظر الصحيح عند الاستصحاب وتوحيده انما يحصل
 الاسم ولم يقبل ان يوجب النظر الصحيح كما قال بعضهم وليس باستصحاب النظر للعلم في تبادل حصوله تعينه بطريق العادة
 عندنا ولم يقبل ايضا ما يحصل تعينه او يدخل في المخرج بعض الضرورات انما يحصل من الضرورات تعينه النظر
 الصحيح كالعلم بما يحدث من الالام واللذة والفرح والهم ونحو ذلك من يرى السبيل لكن بالنظر لانه لا طريق لنا
 الى العلم مقدورا وانه لان الالهام والعلم غير مقدورين لهما بالاشبهه وكذلك التصديق لاحتياجهما الى مجاهد
 فلما اتفق لهما مخرج ولا منتهى كون العلم كسبيا مقدورا سوى ان الطريقة مقدور هو امي النظرى عنه الكسبه
 ونحوه مما يستلزام ان كان كل علم مقدور لنا لم يضمنه النظر الصحيح وكلما تضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى
 جوار الكسب في غير ما يحل انه يكون ان يكون هناك طريق اخر مقدور لنا وان لم يطلع عليه جعله انحص
 بحسب المفهوم من الكسبي لكنه النظرى بالانزاع الكسبه عادة بالاتفاق بين الفريقين المقصود الثالث
 ان كل ما من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجود ان كان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصورات و
 كذا ان بعض تصديقاته حاصل له باقده منته ولا نظرية واولو لاه اسى لولا ان بعضها من كل منها ضروري
 لزوم الدور والتسلسل في تكون كل واحد من التصور وكذلك واحد من التصديقات نظريان فاذا حاولنا
 نتوصل شئ منها كان ذلك نتوصل مستندا الى تصورا وتصديقات اخرى غير نظري مستندا الى غيره من
 التصورات والتصديقات واما ان يدور الاستناد في مرتبة من المراتب او يحلح بالاعتبارى وما يتبعان
 الاقتساب لانها لطلان متخا ان كسبيا في فائتوقه علمها كان بطرعا في لزوم ان لا يكون شئ من
 التصورات والتصديقات حاصل لنا اصلا وهو بطرعا لا يقال اذا فرض ان الكل نظري فهذا الذي ذكرته
 من لزوم الدور رافقه وكونها ما تعين من الاكتمال بعضين الى ان لا يكون شئ من الادركات حاصل لنا
 ايتم نظري على ذلك التقدير روح منتقم اشباهه لان اشباهه انما يكون نظري اخر فيلزم الدور والاشبهه لما ذكرتم
 يعينه والحاصل ان ذلك على لطلان كون الكل نظري بالبرهان جميع مقدما لطلان كونها كسبيا فيلزم الحال
 المذكور لا نقول ما ذكرناه في دليلنا من التصورات والتصديقات نظري وغير معلوم على ذلك التقدير لا في
 نفس الامر بل هو معلوم لنا في نفس الامر على ذلك التقدير لا تتلزام على الواقع ان كل تلك القضايا معلومة في نفس الامر
 والحق ان هذا الدليل الذي ذكرناه حجة قاطعة على من يعتز بان المعلومات التي اعترف بان تلك القضايا
 المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر ونعم انها كسبية على ذلك التقدير فلا يكون معلومة عليه فكيف يجوز
 التمسك بها في الباطل ان خرج بيجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهي واقعة في الواقع
 فان حاصرها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجز انهما كان ذلك التقدير غير واقعة في نفس الامر وهو اطل
 لا علم من الحجج باطلاقا في الحجج معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير ونفس الامر ان هذه الحجج
 لا يقوم عليه قطعان كل ما يورده في اثبات معلومية صدق مقدما انها متعينة عليه منع المعلومية فلا ثبت بعد

ضروري

ضروري لا يقبل المنع وقد يقال اراد ان ما ذكرناه في استنتاج كسبية الكل انما يتوقف على حصول من اعتبره بان
 لنا المعلومات التصورية والتصديقية الانها باسرها كحقيقة ذلك اما اذا اشتغلنا ان الكل من كل منها ليس
 كسبياً لزم ان يكون بعض من كل منها ضرورياً وانما من نحتاج للعلوم ولا يتوقف بشئ منها فانه ان يقول اشتغال
 كسبية لكل لا يستلزم ضرورة البعض بحدوث اشتغال الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني على ان متصور العلم
 ضروري وبغضه نظري بالضرورة الوجودانية الغير فان كل عاقل يحسن نفسه احتياجاً في تصور حقيقة الروح
 والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب المتصور الرابع في نقصان مذاهب تصديقية هذه
 المسئلة وهي اى تلك المذاهب يتناول الطرايق الأربع المذهب الاول ان الكل ضروري وبه قال
 اصحابنا وذلك لعدم حصول شئ منه بقدرتنا ان لا تأتينا بما عندنا وهو لا فرق بين فرق سلم توقفي في
 بعض من الكل او توقفي العلم على العقل فيكون الصريح معمم في مجرد التسمية لانها لا تستلزم ان ليس متقدماً
 متأثير في حصول شئ منه كالتأثير في الكسبية المقدور لنا بتعلق به القدرة المحاذية كسباً ويحصل عقيب النظر عادة
 لا ما توثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداءً او لازمة
 عنها لا ضرورة فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على بعد الوجه لم يكن علماً واذا كانت كذلك كانت
 باسرها ضرورية وقال ما قد اراد بالضرورة في معنى اليقينية دون البديهية المستغنى عن النظر وقد سيجي كل
 اليقينات ضرورياً موافقة لقول الابي الحسن الاشعري وفرق بينه في ذلك اى توقفي على النظر وهو لا بد ان
 اوادوا بعدم توقفي عليه انه اى العلم لا يتوقف على النظر وجوباً باليقين بينهما ارتباط عطف واجب ذلك بل
 يتوقف عليه عادة او اراد به ان العلم الحاصل بعده اى بعد النظر عطف واقع به اى بالنظر او غير واقع
 بقدرتنا على وجه التأثير على خلفه الدلتا في فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة فهو مذموم بل
 الحق من الاشاعة واختر بذلك عما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول الوجوب العلم من
 النظر لا على سبيل التولد وقد نسب هذا القول الى القاضي واما المحرمين مما نهوا عنه بالاستلزام النظر
 للعلم وجوباً من غير ان يكون النظر عليه او مولد او ان ارادوا بعدم توقفي عليه انه لا يتوقف عليه اصلاً
 اى لا تأتينا ولا وجوباً ولا عادة فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالنسبة الى الحقيقة
 يتوقف على نظر فيها المذهب الثاني في هذه المسئلة ان التصور لا يقتضي بالنظر بل ما يحصل منه
 كان ضرورياً حاصل ذلك الكتاب ونظر بخلاف التصديق فانه ينقسم بل ضروري ومكتسب به قال الامام
 الرازي واختاره في كتبه لوجهين الاول ان المطلوب التصوري اما مشعور به مطلقاً فلا يطلب حصوله
 بناء على ان تحصيل الحاصل رخ بالضرورة فهو يكون مشعور به اصلاً فلا يطلب ايضا لان المعقول عنه
 بالكلية وهو الحاصل بالمجمل المطلق لا يمكن توجه النفس بالطلب نحوه بالضرورة الاضطراري عن هذا
 الوجه بان المحصر اى حصر المطر التصوري فيما هو المشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلاً لم يجز

يكون معلوما وشعوريا بين وجهه دون وجه ولم يبين بما ذكره ان هذا القسم يمنع وجوده وطلبه فعلا ولا
وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا بالجهول بالجهول مطلقا فلا يمكن طلب شي منها لما من امتناع تصيل
الحاصل وبتناع الوجه نحو المعلوم عند الكلية والجهول عن هذا الوجه بعد اعتبار الانقسام السليمة ان يقال لا
ان الوجه بالجهول المطلق بالجهول مطلقا ليس من جميع الوجوه فان الجهول بالوجه صورة ذات كنهه ولا يشي
ليصدق عليه من ذاتياته وعرضياته وهذا الوجه بالجهول المطلق ليس كذلك بل قد تصور شي يصدق عليه
الوجه المعلوم فان الوجه بالجهول غرض هو الذات والحقيقة التي يطلب تصور ما ينسبها والوجه المعلوم بعض
اعتباراته الثابتة له الصا وقد عليه سوار لان ذاتياته وعرضياته اصل الموضع مثلا باد شي به الجوهرة
والحسن والحكمة وان اما حقيقة مخصوصة هذا الامر المذكورة صفاته في طلب تلك الحقيقة المخصوصة
بعينها التي تصور كنهها والوجه انما ذكر وان لم يبلغ الكنه ونههم من اثبت في جواب هذه الشبهة ودار
الوجهين اسي الوجه المعلوم والوجه بالجهول امران اثنان هو المطالب لثان اسي الوجهان به وهذا القيد على
قيام الوجهين بالامر الثالث زايد على كلامه في الثبوت وفيه عارضة لجهولان يكون احدهما الوجهين جزئيا و
القيام عليه مستبعد الا ان يراد به المحل ولا حاجة في دفع هذه الشبهة اليه اسي الى اثبات الامر
الثالث لا تناقض ما قد فقت بها حقائقنا منع ان اثباته مخالف الواقع وذلك لانا اذا اردنا
تصريح مفهوم الصورة فلا بد ان يكون ذات ذلك المعلوم اسي نفسه وعنده مجهول المقوم واصل لنا
ليمكن تحصيله وبذلك ينبغي قولنا الجهول هو الذات اسي ذات المظهر وعنده ولا بد هناك الغير من ان يكون
امر اصا وفي عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات
ذات المظهر الذي هو الجهول ولا خلاف في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضا حتى تصور ان يكون
المظهر امران اثنان وراه الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد لطلبت وجهه
من وجهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجهه فعلى هذا التقدير لا غير ثبت امور ثلاثة مفهوم
الانسان الذي هو المظهر وجهه بالجهول الذي باعتباره صار مطلوبا وجهه المعلوم الذي به امكن طلبه
قلت مفهوم الانسان بحسب تلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو الجهول وهو ذات المظهر فليس لنا
الا ذات المظهر بالجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان مما يجب نقدا للحاصل اثبت الامر الثالث
الزمام الا بهما بما ذكره في مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه
ووجه من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا جهال فيه والوجه بالجهول غير معلوم لكنه لکن
لما احتما في شي واحفظ ان العلم الجملي نوع يغاير العلم التحصيلي فاذا قد عرف هناك بان الشئ
المعلوم من وجهه والجهول من وجهه يغاير الوجهين فالزم هناك بان المظهر التقوري ليس احدا الوجهين
بل الشئ الذي له ذلك الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان هذا الثبوت قال في تقديره بل الامكان المطلوب

الجهول بحقيقة المايمية المعلومة بعض عوارضها فاكتمل بالوجهين وقال بعض المتأخرين هو المولى شرف الدين
 المراتي ان هذه الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياساً متكاملاً من مفصلة ذات جزئين
 ومن محلتين هكذا المايمية التصورية الماشعورية واما غير شعورية وكل شعورية لا يتبع طلبه وكل غير شعورية لا يتبع
 طلبه فالمايمية التصورية لا يتبع طلبه فلا شك ان هذا الاحتياج انما يلحق اذا صدقت المحليات انما لم يكن قولنا
 كل شعورية لا يتبع طلبه وكل غير شعورية لا يتبع طلبه لا يجتمعان على الصدق اذا العكس المستوي للعكس
 كل منهما يتأني في الاخر فان الاول ينكسر لعكس النقيض الى قولنا كل لا يتبع طلبه فهو غير شعورية وينكسر
 هذا العكس المستوي الى قولنا بعض غير الشعورية لا يتبع طلبه وهذا يخص من نقيض الثاني فينا فيه
 وكذا الثاني ينكسر لعكس النقيض الى قولنا كل لا يتبع طلبه فهو شعورية وينكسر هذا العكس المستوي
 الى قولنا بعض الشعورية لا يتبع طلبه وهو يخص من نقيض الاول فينا فيه البعوض اذا كان لازماً كل منهما يتأني
 الآخر لم يتصور اجتماعهما صدقاً فاجيب بفتح العكاس الموجبة الكلية لفتحها عكس النقيض تارة فان الحكم
 الموجبة الكلية لعكس النقيض الى موجب كلية كما هو طريق القدره عالم غير عليه برهان واجيب بتقيد الموضوع
 فيها بالتصور اخرى اى نحن استدلال هكذا التصور اما تصور شعورية واما تصور غير شعورية وكل تصور شعورية
 لا يتبع طلبه وكل تصور غير شعورية لا يتبع طلبه وينكسر المحلية الاولى لعكس النقيض الى قولنا كل لا
 يتبع طلبه فهو ليس تصور شعورية وينكسر هذا العكس المستوي لا قولنا بعض ليس تصور
 شعورية لا يتبع طلبه وهذا لا يتأني في المحلية الثانية لان موضوعه اعم من موضوعه الا يبرى ان العكس تصور
 شعوراً بجزائره ان لا يكون تصوراً اصلاً وان يكون تصوراً غير شعورية فوس على ذلك حال المحلية الثانية
 فان العكس المستوي لعكس نقيضها هو قولنا بعض ليس تصور غير شعورية لا يتبع طلبه وموضوعه
 اعم من موضوع المحلية الاولى فلا منافاة بينهما الثاني من تنكس الامثلة متعلق كسبية التصور ان يقال
 المايمية المفهوم التصوري ان عرفت حصلت بالسبب والعلل فاما بنفسها او بجزئها او بالاحتياج فيها
 كان خارجاً بتمامه وبعينه والاقسام باسرها باطلتها ابا الاول فلا بد من معرفة قبل لان معرفة
 المعروف الموصول متقدمة على معرفة المعروف الموهل اليه وتقدم الشيء على نفسه بديهية واما الثاني
 فلان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف المصير بجميع اجزائها لانه تعريف الشيء بجزءه والعكس من
 اجزائه المتبعية ان عرفها فانها لا تعرف بالتخفيف من المعرفة الا بمعرفة جميع الاجزاء وعرفت ذلك البعض
 نفسه وقد اطل والاحتياج اى وعرف الجزء الاحتياج هو منه وسيد بطل وهذا ان المحذور ان انما يلزم ان
 اذا كان ذلك البعض معرفة كالمعرفة وهو ممنوع فالاول ان يقال والعكس ان عرفها فلا بد ان
 تعرف جزء منها فذلك الجزء اى معرفة فيكون معرفة نفسه واما غير فيلزم التعريف بالاحتياج لان كل جزء خارج
 محتاجاً اليه من الاجزاء واما الثالث فلان الاحتياج انما يعرف المتبعية الا اذا كان شاملاً لا اذا كان جزئياً

عددا فيكون مميزا عما من جميع ما سواه والعلم بذلك الاختصاص اشمولي يتوقف على تصور ما وان دور
 كتوقف تصور الماهية وح على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص بالتوقف
 على تصور ما وتصور ما عدما مفصلا وانح الاستحالة حااطة الذين بالاثنا هي مفصلا واجاب عنه بعض
 المتأخرين يعني صاحب نقد المحصل بان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها او كل واحد من اجزائها مقدم عليها
 بالذات فكذا الكل يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها لا متتابع تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها
 قلنا في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما هي فاما ان يكون محصل
 الماهية مع الاجزاء واوليست تلك الاجزاء تامها فلا بد منها من امر آخر معتبر في ذاتها فلا يكون جميع
 الاجزاء جميعا هي او ووجهها اي ويكون محصلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها فلا يكون اجزاء لا استحالة
 محصل الماهية بدون اجزائها والظاهر في العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون
 هو اظلا فيها فلا يكون جميعا او خارجا عنها فلا يكون اجزاء وقلنا في دفعه بطريق المناقضة لا يلزم من تقدم
 كل من الاجزاء على الماهية تقدم الكل عليها وان الكل المجموعي وكل واحد قتيبا لكان في الاحكام فان
 كل واحد من الانسان ليس هو والد الذي لا يسع كله وكل العسكريه زم العدد الذي لا ينزله كواحد منهم
 بل نقول كواحد جزير من الكل المجموعي الذي ليس جزءه التقه ثم انه ايد به المناقضة بقوله والا اسي وان
 لم يصح ما ذكرناه من ان ليس يلزم من تقدم كواحد على شيء تقدم الكل عليه تقدم الكل اسي كل الاجزاء
 على نفس كل واحد منها مقدم على كلها لتقدمه على الماهية منه ولكن لان محصل هذه تقضا اجماليا كما لا يخفى
 فان اراد هذا المحجب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا محجب تناول المادية والصورية متعاضدا في جواب ما قد بينا
 وان اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن ما اراده اعني الاجزاء المادية وحدها جميعا حقيقة بل بعضها اذ لا
 يقسم الثاني ولا كافي في معرفة كنهه الماهية فلا يكون التعريف بها كمال الكلام فيه وقال غيره وهو القا
 الارشوي بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد بجميع الاجزاء ومحصله على ما خفي في بعض كنهه ان جميع
 الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الا انها يتغاير لان الاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزير تصور على حد
 فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء
 مفصلا هو الموصول الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه
 ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو اننا اذا تصورنا كل واحد من الالهة سراجي اتجمعت في
 ذمنا تصوراتها معا مرتبة تحصل لها صور اخره مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء
 هو تصور الماهية والوحدان كنهه فذلك قال والسحق ان الاجزاء اذا استحضرت في
 الالهة من مرتبة تفيد بعضها ببعض حتى تحصلت صورها في جملة تلك الاجزاء المستحضرة المرتبة
 الماهية يعني ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكلية بل فيها كما استعرفه لان ثمة مجموعا من التصورات

شرح

وذلك المخرج حصول معنى آخر في الذهن هو المهيبة اى تصورنا وتوحيده ان صورة كل جزء من اجزائنا هذا هو ذلك المخرج
 افادوا اجمعت صورتان وتقيدت احدهما بالآخرى صارتا حرة واحدة يشاهد بها مجموع المخرجين تصدرا
 ويشاهد بها كل واحد منهما منفصلا وهذا هو تصور المهيبة بالكلية المحاصل بالاكتمال من تصورى المخرجين و
 متحدتهما بالذات ومغايرتهما بالاعتبار على قياس حال المهيبة بالنسبة الى جميع اجزائها فالعرف للمهيبة
 مجموع اسوكل واحد منهما متقدم على المهيبة وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها المحاصل في الذهن
 فهو تصور المهيبة المطل بالاكتمال الذى هو جميع ملك الامور وترتيبها واحسن ما قيل من حد است
 تصورات مجموع من مجموع تصورات محدودة وهذا المجموع وتعرفه للمهيبة في الذهن كالاجزاء الخارجية وتعرفها
 للمهيبة في الخارج فانها مستقيمة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية الا وله مدخل في التعريف
 والكل اى جميع الاجزاء مجتمعا هو المهيبة لاجتماعها لا لانهما ترتب عليها اى على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية
 المهيبة عن المهيبة واجتماعها فيه ليس جزءا فيما بل خارج منها لانهم لما ذلك جميع الاجزاء في الذهن عن المهيبة
 واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية يقوم للمهيبة متقدم عليها في
 الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الداخلية يقوم لها متقدم عليها في الذهن وهذا كان جوابا لقاضى هذا السؤال
 ايضا لم يرد عليه جديا بل ارشاد بقوله واتحت الى اشعاره بما ليس حقا واستراره اى الامام الرازى يطرد به
 المغالطة الثانية في نفى التركيب الخارجى عن نفس الاشياء بتغييره يقال في نفى التركيب من الوجود وشلا
 ان كانت اجزائه وجودا متساوى المخرج كله في تمام المهيبة وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها
 اجزائا كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل فذلك الوجود هو الوجود وتلك الامور مع صفاته الاجزاء
 وانت غير بيان هذا لولم ادر على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان محركيا خارجيا او ذاتيا فالا
 ان لا تقيد التركيب بالخارجى الا انه قيده باشعار بان هذه المغالطة تقتضى استلزامها انتفاء التركيب
 الخارجى مطلقا مع شهادة البديهة بتبرك بعض الاشياء في الخارج كما ذكرنا وسنخار انه اى تعريف المهيبة
 ببعض الاجزاء قد يكون ذلك البعض ممتنع عنه التعريف بان يكون قصوره ضروريا او يكون معرفا لغيره وان
 كان قصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للمهيبة تعريفه لنفسه فاذا ذكر من ان المعروف يجب ان يعرف
 بجميع اجزائه بطولنا يقال لا بد ان يعرف شيئا من اجزائها وذلك اما نفى او غيره فيلزم احد المخرجين
 ان لا نأخذ القول المعروف للمهيبة يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عدىها وليس يلزم من ذلك
 تفصيل معرفتها من اجزائها فيه ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه بغيره الاى هو خارج عنه فان قلت
 اذا كان ذلك البعض المعروف للمهيبة معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بخلافه الى تعريفه بقلته و
 يعود اليه الجواب برهنا او تخارانه اى عرف المهيبة بخارج عنها ويجب في تعريفه اياها الاختصاص فان
 الخارج اذا كان لازما لها اختصاصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصورها الى تصور ما يصلح

الذين يعرفونها بالانزوم محذور لا العلم به فانه ليس شرطاً في ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص
والعلاقة وموافقاً لما ذكرناه من المحال وان سلم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج فالعلم بالاختصاص
يتوقف على تصور الماهية بوجهها لا على تصور الحاصل بتعريف الخارج اياً فافلا دور يتوقف على تصور ما عداها باعتبار
شأنه له اى محال لا على تصور ما عداها مفصلاً وان اى تصور ما عداها باعتبار شأنه يمكن كاختصاص اى كعلمنا
باختصاص الجسم بجميعه دون ما عداه من الاجزاء البقية لا يتوقف ولا يحيط بها علمنا الاجمال باعتبار شأنه
لهما فان قيل الامور كلها اى الامور التي كل واحد منها داخل في الماهية وانما قسمنا ما بذاته لا يتناول
الجزء التام والناقص معاً لان الشبهة بينهما كما ان جوابها المذكور قينا ولما ايضا والسحابة ان كانت
حاصلة بمزوجة ومستلزمة للعلم فالماضية منهن فلا يعرف الماهية لا متعلق تحصيل الحاصل والا لا يمنع العلم
بها اذ الم يكن حاصلة اصلاً فلا يتصور التعريف بها قطعاً وانما اذا الم يكن حصوها ضرورة بل كسبها لاحتياجها
الى معرفة اخرى فيقول الكلام البديهي ان يسه ووجه اوجه الى ما حصوره ضروري وانما اذا الم يكن مستلزمة
للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر قلنا في الجواب عن هذه الشبهة المستلزم للعلم بالماهية حضورها معاً
وانه اى ذلك الحضور مع الاختراع والتشريب بالكسب وتفصيله ان الامور الاربعة خارجة حاصلة ما ضرورتها
واما كسبها اشتغالها الى الضرورة لكنها متفرقة ومخلوطة بامور اخرى فاذ اجتمع الاجزاء بها سراً وترتبت حصل مجموع
هو تصور الماهية لكنها فمقد المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بغير
متحد من اجزائها وترتب بعضها بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه الكل مما كان في ذلك
وقس على هذا الامور الخارجية المتعددة فان كلت هذا الجواب لا يتبقى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت
من جوز ذلك فله ان يقول ان المعاني البسيطة حاصلة قد لا يكون ملحوظة قصد افاذا استحضرت ولعلقت
باعتدافات العلم بالماهية وان كان ذلك نادوا احد المذهب الثالث في المسئلة ان ما اعتقده لازم كعلمنا
ما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم بنحو اثبات الصفات وصفاته والنبوات ضروري قيل بانه مذهب الحنفية
ومن تابعه وبطلان ان معرفة العدد واجبة اجماعاً لما ذهب اليه الاشاعرة او قل كما ذهب اليه المعتزلة
فلو كانت المعرفة ضرورية لكانت غير مقدرة عليها ولا تنتمي من غير المقدور ذلك اى بواجب فلو كانت المعرفة
ضرورية لم يكن واجبة ههنا اخرج لهذا المذهب بانه اى بان ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلاً بالضرورة
بل كان نظرياً يتوقف حصوله على النظر كان العبد مكلفاً بحصيلته بغير يشهد به الشرايع والاحكام التكليفية
وانه اى التكليف بحصيلته التكليف الفاعل لان من لا يعلم به الامور المذكورة من نحو اثبات الصانع ومقتضى
النبوات لا يعلم التكليف قطعاً لا به الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلاً كان غافلاً ولا تكليف التام
الذي هو اجماعاً والجواب ان الخالف اى الذي لا يوجب تكليفه اجماعاً من انهم الخطاب اصلاً كالصبي والمجنون
بانه لم يعم ذلك ولكن لم يقل له انك مكلف كالذي لم يجهل دعوى بغيره قطعاً فان يدين غافلاً عن تصور التكليف

بغيره

بالتيه عليه فلا تكليف على الاول اتفاقا ولا على الثاني عندنا لا من يعلم انه مكلف مع انه
 فخر بكونه مكلف حال ما كان فانيا مانا فاعل عن التصديق بالتكليف لاعن تصور وذلك لا يمتنع
 من التكليف واللام يكن الكفار مكلفين اوليسوا مصدقين بالتكليف ولان حلف على ما تقدم بحسب انشئ كان
 قيل ليس التصديق بالتكليف شرط في تحققه لكون الكفار مكلفين ولان العلم بتوحيه التكليف موقوف
 على وقوعه فان العلم بتوحيه شيء يخل بتوحيه في نفسه فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق به لزم الدور
 والمصير الرابع به المستطاع لكل نظري سواء كان تصورا او تصديقا معا لزم اعتقاد اولائهم ومنه بذهب
 المتأخرين بجهن صفوان التفرغ في تريس التجربة ويظهر ما من شهادة الوجود ان يكون البعض قد علم
 ومن لزم الدور والاشبه على تقدير كون الكل نظريا واجتوا على فهمهم بان الضروري من غير ضرورة
 عنه وما من علم تصويري او تصديقي الا وانفس حالية عنه في سبيل العلم لا يحصل بها علمها بالتصديق
 بحسب ما يتفق من الشرط كالاحساس والتجربة والتواتر وغيره فيكون الكل غير ضروري وهو المراد
 بالنظري والاجاب ان الضروري المقابل للنظري قد يحلوه النفس اما بعد من يوقفها كالتجربة والاطلاق
 على شرط كالتجربة والاحساس وغيرهما او استعدا وبه يقبل بالنفس ذلك العلم الضروري فلو فقد أدى بحدته
 ذلك الموقوف اليه من الشرط والاستعداد وانما عندنا بعض القائلين باستعداد الاشياء كلها الى اعتبار
 تعالى ابتداء فاذا قد لا يخلقه الله العبدية حتما ثم يخالفه بل القدرة من العبد متعلقة بذلك العلم ولا طمأنينة
 يترب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور او لم يتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة
 الرابع في اثبات العلم الضروري بيان شجرتها وتفرعها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك
 اذ اليها المشتبه فان العلوم الكسبية العقائد الدينية وغيرها راسية اليها وهي المبادى الاولى ولولاها
 لم يحصل على علم اصلا وانما تنقسم الى البديهيات وهي التي لا يمكن ان ينقوضا او بالانها الباطنة حلتنا
 بوجود ذاتها واثباتها وخصبها ولتنا والنا وجودها وشخصها وانما قبلية النفع في العلوم لانها غير
 مشتركة اى غير محلوته الا مشتركة بقينا فلا يقوم جهة على الغير فان ذلك الغير بما لم يجد من بالثمة
 ما وجدناه والى الحيات اراد بها الحسن مثل فيها فتمت اولى التجربات والتواترات وانما الحكم الوجود
 في المحسوسات والمحمليات والمشاريات والبيديات اى الاوليات وما في حكمها من القضايا لفظية القائل
 فخذ ان القسام اعني الحيات والبيديات هما العدة في العلوم وما يتبعها من جهة على الخبر اما البدييات
 فعله الاطلاق واما المحيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يخصها من جهة او تواتر اشتراكها
 او مشابهة والياس فيما ذكر في اربع حسب الاختلاف فان العقليات باعتبار قبولها معا وهما معا قبل
 احدهما دون الاخرى الفقرة الاولى من حقون بها وهم الاكثرون انما سرور على الحق القويم والار
 المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطلب اليقينية الفقرة الثانية انما دعون في المحسوسات فقط ودون

البديهييات وهذا القبح فيسبب الى اخطا طون واسطو و بطليموس وجاليليو شرح بهذه نسبة
 الامام الرازي ولما كان هذا القبح منهم مستبعدا اشار انهم الى تأويله على تقدير صحة النسبة السليمة
 بقوله ولعلم ارادوا بقوله ان الحسنيات تجري حقيقة ان جزم العقل بالحسنيات ليس بجرح الحس بل بالميل
 مع الاحساس من انهم ضم اليها الى الحس فقصطه اسي على تلك الامور العقل الى الجرح اسي لما
 جزم من الحسنيات لا يعلم باهي اسي تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت
 لنا وكيف حصلت فلا يكون الحسنيات مجرد متعلق الاحساس بها حقيقة وهذا حاشي لا شبهة فيه والا وان لم
 يريدوا بالقبح في الحسنيات ما ذكرنا من التاويل طالها الى الحسنيات ينتهي علومهم فيكون القبح تحقيقا
 قدح في علومهم التي يفتخرون بها وذلك لا يتصور من له اذني سكة فليكن من جهول لا اذكياء لا اجل
 واما قلنا بانهم علومهم اليها لان العلم الاكبر المنسوب الى اخطا طون بمعنى على الاستدلال باحوال
 المحسوسات المعلومة بها وبه الحس واكثر اصول الطبيعة المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم
 وبالكون والفساد وبالآثار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم
 الارصاد والهيئة المنسوب الى بطليموس مبني على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجار
 الطبيعة المنسوب الى جالينوس ماخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بان الاوليات انما يحصل للصبي
 باستدراك يحصل بمقتولهم من الاحساس بالجزئيات فالقبح في الحسنيات يقول الى القبح في البديهييات
 قالوا و اعتبر علم الحس فاما في الكلمات اسي في القضايا بالكلية او في الجزئيات اسي في الاحكام التجارية
 الجزئيات الحقيقية وكلاهما بطا اما الاول وهو بطلان اعتبار حكم في الكلمات فلان الحس لا يدرك
 الا بذه النارة تلك النارة لجميع الضعيفين الموجودة في الحال ولو فرض ادراكها يا ماسر فليس له متعلق
 باقرارها بالماضي والمستقبل فلا يعطى حكما كلياً على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم
 في قولنا اننا خارج ليس على كل ما موجودة في الخارج في احد الازمنة الثلاثة فخطب عليها وعلى الافراد
 الموجود في الخارج ايضا ولا شك انه لا يتعلق بالحس بها اسي بالافراد المتوهمه الكلية فليكن يحيط حكما منتزعا
 ولا اياها و اما حاصل ان الحس لا يحيط حكما كلياً اصلاً لا حقيقة ولا خارجاً فلا تصور اعتبار حكم في الكلمات
 قطعاً واما الثاني وهو بطلان اعتبار حكم في الجزئيات فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيراً اذا كان
 كذلك حكمه في التي جزئي كان في موضع الخطا فلا يكون مقبولا مستبعدا واما قلنا بغيره في الموجود الاول
 مسمى الصغير كبير اكانا البعيدة في الظاهر فاذ الم يكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ما حولها من الهواء يتصف
 بظنور باد الشعاع البصري الخادى لما حولها لا يتقد في الظلمة فغواها فالا فغير عند الراي جرم النار من الهواء
 المتصفي بها المشايد بظنوره اياها فغير كما سماه كلمة واحدة وكسبها نار اذا كانت قريبة فقد الشعاع واستبان
 النار من الهواء المتصفي بها فاذ كما على ما هي عليه من الصغر وان كانت بعيدة جدا كانت كالنار

البعيدة التي تتصرف بها لها وكما لعينية في الماء يرى كالأجسام وسببها ان رتبة الاشياء على القول بالاعتماد
 هي خروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير راسه عند المذق وقاعدته على السطح المسمى وتفاوت مقدار الزاوية
 صغيرا وكبيرا بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم ان المخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاع
 تنفذ الى المرنى على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشعاع المتوسطين الرأى والمرنى متشابه الغلاف
 والرتبة فان فرض من تفاوت بان يكون مثلا ما يلي الرأى رقيقا كالقوار وما يلي المرنى غليظا كالقوار
 مثالبها فان تلك المخطوطات تعطف فيميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك التغاير ثم يصل الى
 طرفي المرنى فيكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرنى شينا واحدا في
 في الصورة الثانية اكبر منه في الاول كما يظهر من هذا الشكل فاختلاف الانحراف بها الواصلان انما
 طرفي العينية اذا كانت في الهواء الاسود ان هما الواصلان الى طرفيهما اذا كانت في الماء والزواوية
 التي بين الاولين اصغر من التي بين الآخرين فلذلك ترى في الماء اكبر منها في الهواء والحال المقرب
 من العين يرى كالحقبة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند المذق فان المقدار الواحد اذا حصل
 الزاويتين يتغير الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصا كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول وبالحس
 اى ويرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وسببه صغير تلك الزاوية بحسب بعد المرنى فكلما كان ابعدا كانت
 الزاوية اشد حتى الى ان يتقارب المخطوط الشعاعية جدا كان بعضها منطبقا على بعض فيرى ذلك المرنى
 كانه نقطة واحدة وبعد ذلك منحنى اثره فلا يرى اصلا ويرى الواحد كاشبه كالتحفة اذا نظرنا اليه من غير احد
 العينين وذلك لان النور البصرى يمتد من الداخل في عصيتين محقتين يتلاقيان قبل وصولهما الى
 العينين ثم يتباعدا ثم يصل كل واحد منهما لواحده من العينين فبعصيتان اذا كانا مستقيمين
 تحت المخطوط الشعاعية على المرنى من محاذاة واحدة في ملتقاها فيرى واحدا واذا انخرقتا وانخرقتا
 امتد تلك المخطوط الى المرنى من محاذاتين فيرى لذلك اثنين او نظرا الى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من
 الاخر فاما زوايا التقدير من قرين الاعلى التقدير الاول فلما مر داما على التقدير الثاني فلان الشعاع
 البصرى تنفذ في الهواء الى قعر السماء وينعكس من سطح الماء اليه فيرى مرة في السماء بالشعاع
 النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس والاحول اى الذي التقدر المحول مقلقا فانه يرى الواحد
 بسبب وقوع الانحراف في العصيتين وفي احدهما داما الاحول النظري فقلما يرى الواحد اثنين وذلك
 لا اعتياده بالوقوف على الصواب وبالحس اى ويرى الكثير واحد كالتحفة اى اخرج مركزها الى محيطها
 خطوط كثيرة متقاربة في الوضع بالوان مختلفة فانها اذا دارت مرعبة جدار بيت تلك الوان الكثير كاللون
 الواحد الممزج الموضع منها والبسبب في ذلك ان المور كما تحس الظن يتاوى اوله الى المحس المشترك ثم الى
 الخيال فانما ادرك البصر مثلا لونا واسفل منه بدرجة الى لون اخر كان اثره اللون المادى اقل في المحس

المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول اثره اليه فيتميز الاثران هناك فبما ان النفس لا تتحرك الا شيئا
متموجين ولا تفترق من اجزاءها من الآخر وايضا لما وقع الشعاع البصري على تلك اللون ما سرى في زمان قليل
بذلك كان النفس من تحيزه من بعض فذلك راعيا محتملة ويرى المحدث وهو موجود كالسراب قبل هذا من شبهه
الشيء يشبهه فان السراب ليس سدا واسطحا بل هو شيء تيرا أي البصر بسبب ترجع الشعاع البصري انعكس
من ارض سبعة كمائة حركت من الماء فحسب لذلك ما وما يراه صاحب خفة اليد والشجدة ما لا وجود لاني
الطالع اصلا وسببه عدم تميز النفس بين الفتي وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شيء
واما بسبب اقامته لبدل مقام البدل منه بسرعة على وجه لا تقف عليه الا من يعرف تلك الاعمال وكما يحفظ
لنزول القطرة فان القطرة اذا نزلت سرعا في هيكل خط مستقيم ولا وجود لقطعة والدائرة لا دارة الا
بسرعة فانه اذا ادركت بسرعة شديدة يرى هناك ولا يرى من النار ولا وجود لها بل يشبهه والسبب في
عدم ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة في موضع واحد اما الى الحس المشترك ثم ادركها في موضع آخر
فمن ان يزول اثرها من الحس المشترك اتصال هناك صورتهما في الموضع الثاني بعد تميزها في الموضع الاول
فبما ان كاهن ما على الاستقامة والاستدارة واليهما اتصال الشعاع لهما في مواضع متعددة في زمان
قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال اشعاعهما في تلك المواضع دفعة فبما ان ذلك خطأ مستقيما او يارب
ويرى المتحرك ساكنا وبالعكس اي ويرى الساكن متحركا كالنمل يرى ساكنا سببه ان البصر اذا ادرك
الشيء في موضع مجازيا لم يثبت بعد ادركه في موضع آخر مجازيا لغير ذلك الشيء حلت النفس بالتحرك في المكان
المسافة في غاية القاطنة تحيز النفس من المتعدين والممازتين وحلت بالسكون وهو متحرك ابدان ان
متحركه اما ان ارتفاعا وانحطاطا فلان ان متحرك النظم انتقاصا وازدادا فان قيل النظم حركته من
مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا فلنا المقصود انه يرى على حالته واحدة ولله الحس بازدياده وبقضاء
مع انه لا يخفى من احدها قطعا وكراب السفيضة المتحركة اما ساكنه ويرى الشيطان الساكن متحركا وذلك لان
لما لم يتبدل وضع الركاب بالنسبة الى السفيضة حسب نفسه والسفيضة ساكنين ولما تبدل محاذات الاجزاء
الشيطان مع تحريك السكون في نفسه وفي السفيضة حسب الشيطان متحركا ويرى المتحرك الى جهة متحركا الى خلافتها
كالقمر يراه سائر الى اليمين حتى يسيره الغيم اليه فان القمر يتحرك بحركة الكل من المشرق الى المغرب اذ افان
كان بيننا وبينه غيم غير سائر اياه ونظرا اليه نفذ شعاع البصر من اجزاء ذلك الغيم فاذا نفذنا حركه
الغيم من المشرق الى المغرب اليه كانت هذه الحركة تحرك الغيم منا السبع في الرويه من حركه القمر بعده عنا
فيصير ذلك الذي كان قد نفذ الشعاع فيه غيبا من القمر ونفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فينفذ
الحجرين قطعه عن الغيم فيقول ان القمر حركته الى المشرق قطع تلك القطعة التي بمنزلة المسافة واذا تحركنا
الى جهة رايناه اي القمر متحركا اليها اذا كان هناك غيم قريب وسبب ان الوضع بيننا وبين القمر متغير بالنسبة

الى اجزاء الفهم ويقع بيننا وبينه اجزاء من سطح التعاقيل جميعها كقنا فتمثيل ان القمر يحرك الى تلك الجهة
وتقطع قطعة من ذلك الفهم وان تحرك القمر على خلافا كما اذا كان حركته نحو المشرق فان القمر تحرك نحو المغرب
ويرى الشجر المستقيم على الاشياء منعكسا في الماء وذلك ان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى
الشجر انما منعكس اليه على هيئة اوتار الالهة السحابة الفارسية بينك فاذا كان الشجر على الارتفاع
الاكثر من الماء انعكس الشعاع الى راس الشجر من موضع اقرب من الرائي والى باحت راسه من موضع
ابعد منه وهكذا اذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر بالانعكاس على عكس ما ذكره الآري انك اذا
سطح الماء من جانبك تسرعك راس الشجر في الصورة الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون خط
الشعاع المنعكس الى راس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو اقرب
منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصر ما هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان انكس الى
الانعكاس التقوفا في روية المراتب بنفوذ الشعاع على الاستقامة فحسب الشعاع انعكاسا ناقضا في
الماء ولا نفوذ هناك او ربما لا يكون الماء عينا فخطوط الشجر فيجب لذلك ان راس الشجر اكثر تدولا في
الماء ليكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فبما كان منعكس تحت
سطح الماء ويرى الوجه طويلا وحريرا وحسب اختلاف شكل المرأة اذا غرض المرأة ان تصنع قليب
اسطوانة مستديرة فان نظرا اليها بحيث يكون طولها عاذا فاعطى الوجه يرى الوجه فمما طويلا فخطوط
قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة ترجع الى طول الوجه انما منعكس من خط مستقيم مساو اطول
الوجه فيرى طولها منعكسا الى عرضها انما منعكس من خط منحنى مساو لعرض الوجه والزاوية التي لو ترا
بذ النسخة اصغر من التي كان لو ترا على تقدير كونها مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظرا اليها
بحيث يكون طولها عاذا فاعطى الوجه المنعكس الام فيرى الوجه عرضا بقدره قليل الطول لما عرضته وان نظرا
اليها بحيث يكون طولها مساويا في محاذات الوجه يرى الوجه حقا اسطوانية الطول من الآخر لان الانعكاس ح من خط
بعضته مستقيم وبعضه منحنى بل نقول اذا كانت المرأة مقعرة يرى وسط الوجه عاير او اذا كانت محدبة يرى ثانيا وبالمثل
الاختلافات المتعددة في اشكال المراوح المستقيمة اختلاف الوجه الروية الوجه الثاني وهو الدال على غلط الحسن في
احكام التجزئات لسبب القياس بعضها بعض ان الحسن لا يميز بين الامثال فوجاهزم بالاستمرار ان يكون شيء
واحد موجودا اسمه عند تواردها في تواردها الامثال كما يقولون بل السنة الاولون من انها لا يبقى العين بل يحدها
اسد على حاله لا محال ان الذي حكمه وجوده وانما هو كما يقولون النظام في الاجسام من انها لا يغير في رايته بل تجد ذلك ناقضا
مع ان الحسن حكمه خلافه وكذا الحال في اليفاضات المتعاقلة اذا وردت على الحسن متعاقبة وفي ما هو خارج متعاقلا كالحال في المثال
الحسن على الكل اسمى في احكام التجزئات بناء والسبب في غلطه عند توارده الامثال ان الحسن وان تغلق لكل
واحد منهما من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستشبه ما به يمتاز كل منها عن غيره فتمثيل الرائي ان هناك

امر واحد استمر الوجه الثالث وهو الدال على غلط الحسن في تلك الاحكام بسبب عارض من نوم
 او مرض النائم يرى في نوم النائم به في النوم غيره بما يراه في نقطة ثم شين له في النقطة ان ذلك النائم
 كان باطلا وكذا الجسم اى صاحب الجسم في تصور صور الا وجودها في الخارج ويشاهد بها وجودها
 ويصح عرفانها في غير ما يشبه في مثل ما ذكر فيها من الغلط ان يجوز ان يكون الانسان حاله ان يشاهد
 فيما يطلان ما رآه في النقطة وان يكون له امر عارض لاحله يرى باليس بموجود في الخارج موجودا في
 في غلطها ان النفس لسبب النوم للاستراحة والاستعمال يدفع المرض ليعمل عن منبط القوة التخيلية
 فيسلط على القوى ويركب صور انحاء اليه ترسها في الحسن اشترك نحو اناس العيون في من الخارج بالال
 حال النقطة ويحذف كذا النفس ويشاهد بها ويحذف عنها وردت عليه من الخارج لا عقيدة بما يراك لا يفتق
 ذلك اى غلط النائم والجسم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال النقطة والصحة قطع فلا يقع فيها
 الغلط اصلا لانا نقول انشاء السبب المعين لا يعيد يجوز ان يكون الغلط سبب آخر في النقطة الصحة
 مغاير لما كان سببا في النوم والمرض بل لا بد من حصر الاسباب المتقدمة للخطا حصر اعطيا لا يتصور سبب
 خارج عنه وبيان انتفاعها بما سببها وبيان وجوب انتفاع السبب عنها انتفاعها وكل واحد من هذه الثلاثة
 التي لا بد منها في غلط الحسن ما لو ثبت فبالنظر لا يفي اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك
 والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفاعها بكليتها مما لا سبيل اليه اصلا وانما هي ثبوت كل واحد
 من الثلاثة بالظن الذي يفي البديهة هي الضرورية مما يتوقف على ثبوتها اعني صحة الاحكام المحيية التي اعظم
 انما ضرورية واليه لما توقف الجسم بالحكم الحسن على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد الحسن مقبولا
 والعجب من سجع هذا الذي ذكرناه من ان انتفاع السبب المعين لا يعيد بل لا بد من المشكوك الى اخره
 فزناؤه ثم اشتغل في الاشياء المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة انتفاعها في غيرها واوجب منه اى من
 العجب الذي اشنا اليه منع كون الحسن حاكما بار على ان الحكم لا يفتدركات بالحسن او بغيره على
 وجه تعرض للثبوت لاداة الصدق واما الكذب وذلك انما هو العقل وليس من شأن الحسن التمايز
 الحكمي بل شأنه الاحساس فقط فليس شئ من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا قارن المحسوس حكم عقل
 يقال له حكم حسي الصدورة عن العقل بواسطة ادراك الحسن لذلك المحسوس فليس الحسن حاكما بل
 العقل حاكم بواسطة الحسن وانا كان اعجب لانه يقول الى نزاع لغظلي او مقصودنا بحكم الحسن حكم
 العقل بواسطة المنع مما لا يحسد في انفعاصلا ونحن نقول اذا سلم انهم المعترف بالبديهييات ان حكم
 في المحسوسات انما هو العقل او اثبتنا بذلك عليه كانت الشبه التي ذكرها والله على غلط العقل في الاحكام
 الصادرة عنه بجوابه بحسن وذلك ما يورث احتمال لطرق الغلط في الاحكام التي يستعمل بها اذ لا شواذ
 لهم فلو تحتم تلك الشبه لا تظلم الوثوق من البديهييات ايض فبصير تلك الشبه منقوصة لها ودة فالتأني

مبنية على ان الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقص بان البديهة تبقى احتمال الغلط فمما لا يرتب بها
 بنفسها قلنا قلنا ذلك البديهة تبقى احتمال الغلط في بعض الحسوسات فانما يرفع الوثوق بها باليقين والاطمئنان
 والاسباب في الاغلاط المذكورة فالتمهذه الاطلاع على حقيقة اسأل في هذه المغالطات والاعراض تشوش
 والنقص من الدقة وزيادة اطمئنانها في سائر الحسوسات الاثبات الاحكام بحجة دليل كما صرح به
 بالحصل حيث قال ونحن لم ثبت الوثوق بالحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقضيه ثم قال
 واما قول انتفاء السبب الواحد لا يجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو ثبتنا صحة الحكم ثبتت الحسوسات في الخارج
 بدليل لكان الامر على اذكر قلنا لم ثبت ذلك الا بضمادة العقل من غير رجوع الى دليل فليس يمكننا
 ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهد الامصار منه مع عدم بديهة العقل من
 غير ما في الاسباب وحصرها وانتفاءها وبيان انتفاء حصول السبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك
 بما ثبت بالنظر الدقيق والاعتبار فظهر انه لا تشع على ذلك الناقض من تأويل الوجه الرابع وجوه الدال
 على غلط الحس في الجزئيات التي تظنها محسوسة ونسبت بحسوسه حقيقة انما هي الشك في غاية البديهة
 مع انه ليس بايضا اصلا فانما اذا تأملناه قلنا انه مركب من اجزاء شغافه لالون لها وهي الاجزاء المادية
 الارضية وقولهم سببه امي سبب انما اثره ابيض مدخلها لوان الشك بالاشكاح لايقتضيه الاجرام التي
 الاجزاء الشغافه الصغرى مشقوقة جدا وانعكاس الانوار من سائر جهاتها انما ينعكسها الى بعض فان انعكس
 وانعكس يرى ككون البياض الى الاربعة ان الشمس اذا اشرقت على المار وانعكس شغافها منه على
 الوجه اريى البياض كما ان بعض فاذ اكثر الانعكاس بين الاجزاء الارضية بعد انجيل ما على سطوحها من الصغرى
 في الغاية من الغلط الاول امي من قبل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ما قررناه ونظمه
 امي من التلخيص في الدلالة على غلط الحس الرابع المذكور في قاننا عما فانه يرى ابيض والابيض هناك وانما
 كان الكبر لان لم يحدث للعلاج يحدث ذلك العلاج البياض المشروط به عند عدم فان اجزائه اصلية لا يتوقف
 في الصور والكيفيات لا تعال على بينهما عدم الاتصال وانما في الحسوسات الكيفية فليكن يتصور حدوث ذلك
 فيرسم كونه مشروطا بعدم التعال واما التلخيص في اجزائه البديهة به انما في مجاز ان يتوهم ما بينهما تعال على
 وانما منها في الدلالة على غلط الحس موضع الشك من ارجح الشخص الشك فانه يرى ابيض لا يبر
 هناك قطعا اذ ليس حجة الارجح والاهوار المستقرة في ذلك الشك وحيث بينهما عدم امي ليس شيء
 منها يملكون وانما كان انظر منها وليس بها اجزاء متعصمة عنه بحسوسات كلها والوجه ان يشبه هذه الصفة ان
 مقتضاه امي يقتضيه ما ذكرتم من الضبط الدلالة على ان نام الحس اذ يثبت في الكليات والافعال الجزئيات ان
 لا يجوز العقل كمالا في الجزئيات مجردة امي مجرد الحس وانما حساس به انما في العقل فمما لم يملك الحس جميع
 افراد وانما في الجزئيات فلهذا قد يقطا فيه ونحن نقول اننا لم نثبت ليس تحصيل في الكليات والافعال الجزئيات

الحيز والاحساس بالحواس بل ما بين ذلك من امور اخرى وجب المحذور كما في عالم جبر تلك الامور في بعض الصور لم يكن
 من العقل جبره وكان احتمال الخطا منها كقد جلا ان لا يوثق بجبره في العقل بل جبره بين الاحكام الكلية والجبرية على
 المحسوسات يحصل تلك الامور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجبره بها مع ان بدية مشابهة
 واستفاد الغلط عندنا في قولنا انتمس مضية والتمارة وكونه محتملا هو مرفوع عطفي على ان لا يوثق اى لا عدم
 الاوثق بجبره وكون جبره محتملا للفظ وتوهم كونه مرفوعا مستطوعا على بجبره اى ان لا يوثق يكون المحذور محتملا للمحصل
 في بعض المحسوسات بل في غير قية الى انس امور وجب المحذور قطعا اذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون المحذور محتملا
 الموجود ولا عدم الوثوق بذلك الاحتمال الفرقة الثالثة التقادحون في البديهيات فقط اى لا في الاحكام فاه
 متفقون بها قالوا اى انصف من احكام لانها في هذا وذلك لان الانسان في هذا الفطرة حال عن
 ملاذركات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تميزت بشاركات منها ومبانيات وانترع منها صور كالمية حكم
 على بعضها ببعض ليجابا بسلبا اى بديهية محتملة كما في البديهيات او بجها وشمي اخر كما في سائر القرويات وتطرد
 فلول احكامها بالمحسوسات لم يكن شئ من التصورات والتصدقات ولذلك قيل من فقد حقا فقد عكسا
 متعلقا بذلك الحس استدل او بواسطه كاللغة فالتدوير حقائق الالوان والاحكام باختلافها في المية لعدم
 احكامها بجبرها انها والعين فانه لا يعرف حقيقة لذة البهجة والاحكام بخلافها سائر اللذات واحترض باله
 يلزم من كون الاحساس شرط في حصول حكم عقلى ان يكون الاحساس اقوى من العقل فان الاستدلال
 شرط في حصول الكمال وليس باقوى منه فلا يلزمنا من قد خاف في البديهيات التي هي قبح القبح في حبيات التي
 هي اصل لها ولم يرد يكون البديهيات موقوفة على المحكمات مشروطة بها انها متفرعة عنها لازمة لها كالنتيجة للقياس
 متى يلزم من القبح في انهما القبح فيها اوس حقيقتها حقيقة لازمة لها وهي ذلك اعمى القبح في البديهيات
 الاولى اى البديهيات واخر اى الجزم قولنا الشئ امان يكون او لا يكون اعنى الترويد من النفي والاثبات
 بانها لا يتجهان ولا يرفعان وانه غير نصيبي اما الاول وهو كونه اجل البديهيات واقوا فلا ان المتفرعين
 بها البديهيات يمتثلون بها بهذا الترويد من النفي والاثبات وثلاثة اخرى يتوقف تلك الثلاثة عليه الاول
 من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا الكل اعظم من الجزم والا اى لم يكن اعظم فاجزة الاخر متعينة في الكل لانه
 جزم الكل وليس بمتعينة فمحصول الاكتفاء بالجزم الاول او المرفوض ان الكل ليس ازيد منه فمتعينة النفي
 والاثبات الثاني من تلك الثلاثة قولنا الاشياء المساوية الكمية شئ واحد متساوية في الكمية والا اى وان لم
 يكن متساوية في الكمية حقيقة بالميتة واحدة لمساواتها ذلك الشئ وليست واحدة لاختلافها وعدم تساويها
 فيها فمتعينة ايضا النفي والاثبات ثلث وعلى ما بين المقدمتين نخرج اكثر من صاحب الكمال المتصل والمنفصل وكثير
 من مباحث الزمان والجسم ايضا لكونه في الحقيقة المرجع الى البحث عن الكمال المتصل الثالث من تلك الثلاثة
 قولنا الجسم الواحد لا يكون شئ اثنى واحد في سكانين والاول لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين لم يميز ذلك

الجسم الواحد من جسمين كذلك اى كاشين في ان واحد في مكانين فاجسم الاخر متغير ووجوده وليس بمعتبر اولم
 متغير ووجوده من عدمه فيصدق عليه انه موجود ووجوده معا فيل الاول ان يقال لو كان جسم واحد في ان
 واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود واحد المتولين وعدمه واحد ولما امكن ان يقال ان كل
 عاقل يعلم بالبدية حقيقة هذه القضية الثالث وان لم يخطر بباله كالحج الحقيقة التي اوردتموها كيف ولو
 توقفت عليها لكانت نظرية غير بدئية اشارة الى الجواب بقوله وبه الاستدلالات التي ذكرنا بالحق لا خلافا
 وان عجز البعض عن تلخيصها في التصدير من الاثر الى قولهم لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الاثر في
 البنية ولو كان الشيء الواحد ساويا لثنتين لكان مخالفا لنفسه فاما اشار الى ما قرأناه وان لم يكن عبارة مخصصة كما
 تضمنها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية مجردة كون الحجج لم يجرى فيها
 كسب وظرفي جهنا شئ وهو ان هذه الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بالاشبهه والجمية يجب ان يكون
 من الدجوى قالو فقد لاح ان اجمل البديهيات ما ذكرناه ولذلك ساء احكامها بادل الاول وانما الثاني
 اعني كونه غير يقيني فلو جرد البنية الاول انه اى هذا التصديق الذي قولنا المتشبه اما ان يكون او لا يكون مجموع
 على تصور المعدوم الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقع التصديق على تصور الافتراض وما يستلزمها
 وانه لا يتصور اصلا بل تصور متمنع قطعاً فينتفع التصديق المعروف على تصور الافتراض فلا يكون عاملاً فضلاً
 عن ان يكون يقينياً وانما قلنا ان تصور متمنع اذ كل تصور متمنع فان ادراك الشئ لازم لا متبادر من
 غيره عند الإدراك او ينفى ذلك الاستدراك لما سلف في تحقيق العلم وكل تمعية من غير ثابت في اقسام
 المتضمنية هو الذي ثبت له التميز واليقين الذي هو مفهوم شئى وثبوت الشئى فرع ثبوت ذلك الشئى في نفسه
 فيكون المعدوم ثابتاً في نفسه فلا يكون معدوماً بل ثابتاً بوجوده اى مع بقاء البقاء تصور المعدوم
 متميزة في الذهن لان في الخارج وتميز وفيه لا يتفحص الاثبوت هناك وانه اى المعدوم ثابت في الذهن ولا طعن
 في ذلك لان المعدوم في الخارج يكون ثابتاً بوجوده في الذهن والافعال كان المعدوم متصوراً فذاك وان
 لم يكن متصوراً فالحكم عليه بان غير متصور كما ذكرتم متشبه تصور اوله لم يكن متصوراً اصلاً لا متنع عليه هذا الحكم
 قطعاً لان القول في جواب الاول الكلام في المعدوم مطلقاً اى في الخارج والذهن معاً فان قولنا اثنى
 اما ان يكون او لا يكون ترد من الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهنى وبين ما قبلنا بتميز
 ان يكون له اى المعدوم مطلقاً ثبتت توجيهاً بين الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن لان الثابت
 بوجهه لا يكون معدوماً مطلقاً ونقول في الجواب الثاني الاخر معارضته للحجة الدالة على ان المعدوم اطلاقاً
 غير متصور ولا حل له اى لتلك المعجزة وانما معارضته ما ذكرتم لما ذكرنا تحقق معارض الحجج القواطع لانها قطعاً
 وهو اى معارض القواطع الدالة من المقدمات البديهية احدي مجموعها القواطع في البديهيات كما سبقنا و
 فليس يجب ان تحقق التعارض انما يلزم له اسلم دليل الخصم المستعمل عن المنع الذي مستدركه في الجواب

فان كان لا يكون على

عنه الوجه الثاني من تلك الوجوه الاربعة انه اى قولنا اشئى اما ان يكون او لا يكون يقتضيه نفيه المعدم ومن
 الوجود اذ لو لا تميزه عندنا لمكن الحكم بالا انحصار بينهما ولو كان المعدم متميزا لكان له حقيقة وماسية بهما
 عن الوجود وكان للعقل سلبها اى سلب تلك الحقيقة ورفضها فان كل ماله حقيقة شبيهة بالعقل اليها يمكنه فيها
 والا اى وان لم يكن العقل سلبها اشئى الوجود اذ كان العقل سلبها وسلبها عدم خاص للوجود مضافا الى
 حقيقة المعدم نفسه من المعدم المطلق وهو هذا المعدم الخاص فليس له لانه فعل الذى يقابل به لان قسم الشئى
 منه وقسمه بغيره فبما قيل صدقها على واحد الوجه الثالث من تلك الاربعة ان قولنا اشئى اما ان يكون او لا
 يكون فيعبر بغيره من الثبوت والعدم فتقول انما في يدى فى قولنا انما ثبوت الشئى وعدمه اما فى نفس فمكون كقولنا
 السواد اسود او لا اى ليس الوجود اما ان يثبت وفكرنا القول ان الجسم اما اسود او لا ولا يصح بغيره
 سوى اثنين المعنيين بهما بطلانها وان كان يكون التوحيدين وجود الشئى وعدمه فى نفس كما قولنا
 السواد اسود او لا بطلانها لانه العقل يثبت من رتبة اى لا يصح من شئى منها حتى صحيح اما الثبوت وهو قولنا
 السواد اسود وعلان وجود الشئى اما نفيه فلا يجرى عليه بل يكون حقا قولنا السواد اسود واما عين القائمة
 لقولك السواد اسود او الوجود وجودا لكونه متفاوتا فبطلان كون وجود الشئى نفسه وقد يقال نحن يلتزم
 عدم التفاوت فان اذ عيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلقا واما قوله وهذا يصح بطريقين
 اشارة الى اولىها بقوله هو اى ذلك الشئى كالسواد مثلا فى نفسه معدم على تقدير رخاوة الوجود وايضا
 اى وان لم يكن معدم فى نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا عادا للكلام الى ذلك الوجود فيقال هو
 اما ان يكون نفس الشئى وهو لا يمارا وغيره فالشئى معدم فى نفسه اذ لو كان موجودا عادا للكلام الى الوجود
 الثالث فما ان يثبت المدعى اولى الوجودات الى غير النهاية والى سلبا فحين المدعى والى ان لم يكن
 معدم فى نفسه على ذلك التقدير لوجود ذلك الشئى حقيقى وكان موجود الوجودين مع ما ذكرنا ثبت ان الشئى
 معدم فى نفسه والوجود موجودا والا اى وان لم يكن الوجود موجودا جميعا فحين على تقدير كونه معدم واما
 وجوده اسلبا من الوجود والمعدم او المعلن موجودا ولا معدم واما فيها اى فى اجتماع التقيضين ووجود الوجود
 المطاوع بطلان قولنا السواد اسودا ماعدا اى او موجودا على الاول بطلان منع الجمع فى هذه المنفصلة وعلى الثاني
 بطلان منع اى وبها يلزم من كون السواد معدم فى نفسه وكون الوجود موجودا قيام الوجود الذى
 هو الوجود والمعدم الذى هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجودا فيلزم من جاز مشكلى فى الحركات الثلاث
 ان يقال هذه امور موجودة لشهادة كس وقا حيا بالمعدوم والحاصل المراد وهو بطلان حكم البديهة لانها حكم
 بان هذه الحركات الثلاث لا يجوز تحياها الا باصور موجودة واما اشارة الى ثابتهما بقوله والى فعل اى حل الوجود
 على السواد على تقدير الغاية حكم بحدوث الاثنين وبها السواد والموجود وان لم يبق الا يقال ليس المراد بقولنا
 موجود وان السواد بغير الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف بالوجود ولا اشكال فيه لانا

سئل الكلام الى الموصوفية فان مفهوم الموصوفية بالوجود النفس السوداء فلا يقيد المحل وقد اطلقنا ما دام
غيره فيكون قولنا السوداء موصوف بالوجود حكما لوجدة الاثنين الا ان يراد به ان السوداء موصوف بموصوفية
الوجود و قد يجوز ان يقسم الى الموصوفية الثانية ويلزم التسليم وهو لا يطو فوجب رفع الموصوفية من الشك ويلزم
الحكم لوجدة الاثنين فان قيل لا يتنوع التسلسل في الامور الذاتية لان البرهان انها قائم على بطلانه في الامور
الخارجية والموصوفية من المفومات الاعتبارية التي يمتنع قلنا الموصوفية تسجد بين الموصوف والصفة فيقوم بها
لا يتغير ما هو الذي لا استحالة قيام النسبة لغير المتسبين واذا لم يقم بالذين لم يكن امره مبنيا على خارجي
وقد قال معنى كونه ما هو ليس بوجوه خارجية بل يوجد في النفس فانه بالنسبة من ان حكم التميز
بان السوداء موصوف بالوجود في الخارج اما على الخارج فيكون هناك موصوفية خارجية ويعود الاقرب الى
ذكره او لا يكون مطابقا لاجرة به لكونه حكما بوط قد يحاب بان حكم الذين يجب ان يكون مطابقا لما في النفس
الاخرى يكون صادقا لا الخارج فانه انحصر منها ما اذا صدق ان هذا موصوف بل في الخارج لم يلزم وجوده
في الخارج للفرق الظاهر ان يكون قولنا في الخارج نفس الموصوفية وبين ان يكون على وجوده او لا
وهو قولنا السوداء ليس بوجوده لان وجوده االف في نفسه من سلب الوجود من السواد من نفس لا سلب
الشي من نفس او غيره وهو لا يطو حين الاول قولنا في نفس عليه على تصور اى يتوقف على الوجود من السوداء
على تصور السوداء المحكوم عليه بذلك النقي وهو اى تصور السوداء في نفسه فيكون في الوجود الاول من
الوجود الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد بشرط في الوجود عنه و هو تح وليس بثبوت السوداء في الذين من
يقال هذا الثبوت شرط في الثبوت الخارجي عند اللاحقة في الوجود لان الكلام في النقي والمطلق المتعارف
لثبوت الذي هو اعم من الخارجي والذاتي فلو كان السوداء ثابتا في الذين لم يصح في الثبوت فيه مطلقا وجزا
ان ثبوت السوداء في الذين شرط الحكم بان ثبوت الثبوت المطلق عند اللاحقة عنه ولم يحكم على السوداء الثابت
في الذين انه معدوم مطلقا بل رويانه بينه وبين الوجود في الجمل خلا محذورا صلا وقد يجوز ان الضمان في الوجود
وتميزه وثبوته راجعة الى نفي الوجود من السوداء وتصور هذا النقي هو تصور المعدوم في ذاته و هو حجة وقد بين اطلاق
وما ذكرناه هو المذكور في المحصل والجد الثاني من ذلك الوجهين قوله وايضا فانه اى نفي الوجود من السوداء وسلبه
من جهة يقتضي قهرا المتيقن من الوجود وسلبه في سئل ان المعدوم ليس على الوجود بل هناك على امتناعه على الوجود
من الوجود تحيل الحكم عليها بالعدم وقد يحاب بان عدمه على الوجود لا ينافي في التروية عنه وبين عدمه فان
في المحصل فقد اضر ان ليس قولنا السوداء وجودا وسلوب معدوم معنى يحصل فلا يكون الوجود التروية منها معدوم
فامتنع التصديق به فضلا عن ان يكون التصديق به مبنيا وانثاني وهو ان يكون التروية في قولنا الشيء
اما ان يكون او لا يكون من ثبوت الشيء لعدم سلبه عندنا في قولنا الجسم اما السوداء ولا يطو ايضا لان الخبر
الثبوتى منه لا يعقل على وجه يكون حناه محتملا لانه محكم بوجدة الاثنين و قد كانت لا يتصور صحة طعنا لان

المحمول اذا كان متغيرا للموضوع كما في المحل بصدده وجب ان يكون المحل ان الموضوع موصوف بمحمول
 فقد عرفت بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه صحيح لان الموصوفية ليست عديمة لانه انقيض الالاس موصوف
 وتكرار اللفظ للنظر الى الخبر وتسمى اى الالاس موصوفية عديمة لصدفها على المعدوم فان المقدمات لا تصف
 بالالوان والمحركات بالموصوفية بوجوبه والارفع انقيضان اعني الموصوفية والالاس موصوفية بالاشتباه
 يشترى منها ولا وجودية والالاس وان كانت وجودية فانما لنفسها اى نفس الموصوف والصدق فلا يمكن
 وجودها وبوطان البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية بوجوبها اى وجهها يمتنع به ما كان جابجا عنها
 قايما بها قلها موصوفية بها اى تلك الموصوفية القليلة بها فيقتل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها
 يكون وجودية قايما بطرفها فهاك موصوفية ثالثة في الموصوفات الى ما لا يتعاضد وبوطان واذا لم يكن
 الموصوفية عديمة ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها من الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون ح الخبر
 التبعي من قولنا الشئ امان يكون او لا يكون معنى صحيح فهو بوطان قطعاً فان الحق منه هو السلب ابدان
 لا تقولون به اى تعيين انقيض في الخبر بالسلب الوجه الرابع من الوجوه الاربع الدالة على ان حل الخبر
 ليس يقتضي ان يقال الواسطة المسماة بالحال ثابتة بينهما اى بين الموجود والمعدوم لما سبق في
 بيان في الموقف الثاني واذا اثبتنا قوم بلخوا في الكثرة الى حالهم المحجة بقولهم ونفا بالاكثرون
 ادعوا ان البديهة يشاهد بالانحصار في الوجود والمعدوم فاحد الطرفين شبه عليه البديهي وغيره
 فان الانحصار فيها ان كان بديهيها فاشتباه على الفرق الاولى البديهي فاشتباه والافتقار شبهة على
 الاكثرين ما ليس بديهي بالبدهي وحيث جاز الاشتباه فيه فلا شبهة ولا شبهة بين البديهيات بجواز
 يكون من اشتبهات ثبتت هذه الوجوه الاربع ان قولنا الشئ امان يكون او لا يكون ليس يقتضي فلا
 يكون غير الاثباتية هو المطعون في جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه واثار الى اجوبة الوجوه
 فقال والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا في اية مفهومه وهو
 اى مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ثابت له لعدم على انه تركيب محمولى لان اى ليس مفهوم المعدوم ان
 ثمة ذات ثبتت له لعدم في نفس الامر والالتصاف مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الامر متصفا بعدم
 فيها وانه بطو هو اى مفهوم المعدوم هو التسمية لكونه متصورا لكونه محمولا بالانفصال بينه وبين الموجود
 هو الاثبات لكونه بديهي لولم يذكر جواب عن الوجهين الاولين ونقصته ان يقال ان باذكر كثر في الوجه
 الاول من ان اعلى البديهيات يتوقف على تصور المعدوم ان يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو وان
 اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو بطلان ان يكون مفهوم المعدوم تسمية ثابتة في الذهن ولا
 استحالة في الاستحالة ان يكون ماصداق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجوبه وان اردتم باذكر كثر في
 الثاني من ان اعلى البديهيات يتوقف تسمية المعدوم عن الوجوه البديهيات تسمية ذات المعدوم المطلق حتى تسمى

ان يكون ذاتية ثابتا لوجوب ما يستلزمه وان اردتم به ان يقتضيه تميز مفهوم المعدم المطلق كما هو الظاهر على
 سلمنا فيكون المفهوم حقيقة والعقل سلبا فتناك عدم خاص قد عرّف المفهوم المعدم المطلق وليس
 ذلك كون قسم من الشيء فيما لا يلزم بل في رفع حقيقة المعدم ولا استحالة فيه ايضا ويكون عدم المعدم
 المطلق من حيث انه رفع المعدم المطلق محالة ومن حيث انه عدم خاص سلبا منه واكمل اى حمل الموجود على
 الاسود انما يصح للمفاهيم فهو ما فان مفهوم الاسود مقار لمفهوم الموجود والاتحاد هو تية اى ذاتا مصدق عليه
 فلا يلزم هنا عدم الافادة كما في قولنا الاسود سلبا الحكم بالاتحاد الاثنتين فهذا جواب عن الدليل الثاني في
 الشق الاول من الوجه الثالث اعني قوله والبرهان حكم كوجوه الاثنتين وترك جواب الدليل الاول في هذا
 الشق اعني قوله فهو في نفسه معدم النجزة اعتمادا على مستحج من ان الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا
 محدودة فليس يلزم من كون الموجود معدوما اجتماع التقيضين وهذا اعني قوله والحمل للمفاهيم بعينه
 بجواب عن الدليل الاول في الشق الثاني من الوجه الثالث كما ان قوله والموصوفية جواب عن الدليل الثاني
 في هذا الشق ايضا وما سئل ان يقال الموصوفية ونحوها من الامور لا اعتبارا بها كالامكان والحدوث واقدّم
 لا وجود لها ولا تفهيمها في الخارج كالاستنناع وقضيضه اعني الاستنناع اذ لا وجود لها في الخارج بلا شبهة
 وليس ارتفاع التقيضين بحسب الوجود الخارجى مع انما الخ ارتفاعهما في الصدق لان تنافهما انما هو
 باعتبارهما لا باعتبار الوجود في الخارج وستروا ذاتهما في غير عليك من المباحث الاية زيادة تحقيق محقق
 في ذلك التحقيق الذي زيدك الى الجواب التفصيل فيما اجبتنا عند اجمالا وفيما ذكرنا جوابه ايضا في الثانية
 الاثنتين في البديهيات فخطا انما يجرم العاديات التي جرت به العادة كجرمننا الاوليات التي هي البديهيات
 سواء لا فرق بينهما فيما يعوز والى الجرم والمهنية العقل مع ان العاديات لا اعتمادا عليها فكذلك البديهيات
 فمنها اى من العاديات المجرم بها ان هذا الشيخ الذي رايناه الآن على بينة ان لا يولد دفعه لم يتولد دفعه قط
 هذه البديهيات ولم يل يولد منها فليس بالمتصور فكان ولد اتم فقلنا ثم سترع عا من جرع عا المصبي
 تحرك وشار الى ان شئ بعد الشباب والكهولة ومنه ان اولي البيت لم يتقلب بعد خروجه عنه تاسا فقلنا
 محققين في العلوم الاية وانتهت ولا احجاره اى ولم يتقلب احجار البيت جوافهية ولا بالبحر الذي
 رايناه من قبل وبنينا وعلموا ان ليس تحت اجل الان لا فوهم من ان بها ان الجيب عن خطلي ما يابطا
 حتى فاهم لما حوط به عالم ما يابطا بعد الجواب فادرس النقص ثم اذنا لنا في هذه القضايا التي ذكرنا لم
 نجد ما علمه الجرم بها وكان الاحتمال اى احتمال الخطا قائما في الكل اى كل هذه القضايا بانفاق
 العقلار اما عند المتكلمين والاستناء الكل اى كل الاشياء عند عدم الى القادر والفاعل وجب اى ثبت
 و اوجد باختياره شيئا من ذلك اى ما ذكر من الشيخ المتولد دفعه وتطايه من الامور مستعدة الحق
 لم يخرج عما دية الاسكان فان هذه الامور مستعدة جدا ممكنة في حد ذاتها قطعاً وعموما القدرة بجميع الكمالات

مستقرة كانت أو متغيرة وما عدا ذلك من الحوادث الاضية عند تم الى الاوضاع العقلية المحاذية
 من حرركاتها فاعلم حدث مثل اى وضع غيب قللى لم يقع فاقصه من الزمان مثله ووقع لكنه لا يتكرر ذلك
 بتعاقب الاشكال الا الى الوف من السنين بفترة جدا بحيث لا ينفى بضعها المتوالي فاقصه ذلك الشكك بقرين ذلك
 الامر العجيب وايضا فافصل هذه القضية من القضايا السابقة لان الحكم على ما يقع ما هو قاطع فيها اعني ان
 صورة الملك فاعلم ان ابنى هذا ليس جبريل وكذا الذبابة التي زيارت جبريل وانتم يا اهل الملك
 تجوزون على تجوزون ما ذكر من كون ابنى اول الذبابة جبريل اذ يعلم انه كان يظهر جبريل تارة في صورة
 وجهه العجلى وكان الاخرى دوى كدوى الذباب والحوار ان الاسكان اى المكان فاعلم ان
 جبريل من العادات لا يتلقى الجرم بالواقع اى بوقوع تلك الامور العادية بجزءا مطابقا للواقع ثابتا
 لا يتحول بالمشايك اصلا كما في بعض المحسوسات فاعلم ان هذا الجسم شاف ابناء الخيز في هذا الان
 جزيا لا يتطرق اليه من اى حقيقة ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجرم في العادات واقع في نفسه وليس فيها
 احتمال التقيض القاطع في الجرم واما احتمال التقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس يتجاوز فيها كما في الجرم
 البقية وقد مر ذلك في تعريف العلم الشبه الثالث لئلا ننكر البديهييات فقط ان يقال للاخرية والعادات
 في الاعتقادات فتعوى القلب بحسب مزاجه تحسن الا بلام ولا يتجهل به ما يلهو به وجهيف القلب
 مستقيمة وذلك لى بعض الجرم لا يجوزون فيج الجواهرات لا تتغير بالكلية ومن ايسر من هذا
 حقا كان او باطلا واعتقاد به من الزمان ونشأ عليه فانه مجرد واعتباره من غير ان يلحق له ما يظهر
 الجرم صفة وان كان باطلا وطلان ما يخالفه وان كان حقا فاجب ان يكون الجرم من بديهة العقل في
 الكل اى كل ما حكمت به يخرج او عادة فالتين جميع افراد الانسان المتفقين في البديهييات فلا يكون
 كالتقضايا الصادرة من الامور العادية المتضمنة لا يقال نحن نفرض الفضايا ليعين جميع الامور
 والعادات ونسج ذلك مجرد من الفضايا الجرم بهذه الامور البديهيية فالحكم فيها صحيح العقل بلا تأثير من خارج
 او عادة لا نناقول الا نعم ان كان فرض الخلق جميع الاخرية والعادات اذ قد لا يتصور بعض من البديهييات
 الزائدة والعادية وكيف افترض الخلق ذلك البعض مع عدم التسوية ولكن سلم امكان فرض الخلق
 من لا يتصور فليعلم من فرض الخلق الخلق نفس الامر لا يرى ان التعجيل لا يردل عن تعجيل مجرد فرض
 غلبه عن فعله عادية مستمرة صارت ملكة مستمرة لا يردل بتهذيب انفس عن اعادة التعرض لاعتبار
 وليس لزوايا الخلق منها والحوار ان اى ما ذكرتم من تأثير الاخرية والعادات في الاعتقادات وحدها
 الجرم بحسب انما سنى التقضايا لا يردل على جواز كون الكل اى جميع القضايا البديهيية كذلك اى حاله
 تاتية والادعاء فان الجرم يكون الكا اى ان من الجرم ليس محال الاخرية او العادات
 فيه يدخل عند الشبهة الرابعة الفرق المتكررة للحكام البديهيية بغيره فلو ان العلم العقائدية

انه قد يتعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر بحيث لا يمكن الجمع بينهما واما هو اى العجز عن التوصل اليهما
 الا بالخبر فبما انها مع ان احدهما اى احدى تلك المقدمات وى الاية المحترمة وفى صحة الدليلين خطأ فاطلعا
 والا وان لم يكن احدهما خطا بل كانت باسرها صوابا اجمع التقيضان فى الواقع لصحة الدليلين
 واذا كان احدهما خطا مع جزم بدريته العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها فان قيل لا يلزم
 العجز عن التوصل اليها ايا فان ذلك العجز لا يدوم ويصح المحقق ويحصل الباطل من ذلك الدليلين المتعارضين
 عن كسب اى قرب فلنا نحن العجز ولو اننا نجزم بالاجتزاء بالخبر به وانه اى الجزم فى ان بما لا يجوز الجزم به
 كافت فى رفع الشك عن احكام البديهي و الجواب بعد تسليم كون مقدمات ذلك الدليلين المتعارضين
 ان البديهي هو الجزم بتصوير الطرفين مع ملاحظة كسب بينهما فيوقف البديهي على تجريد ما اى تجريد الطرفين
 عما لا دخل له فى ذلك الحكم وتعلقها على وجه هو مناط الحكم فيها عينها لعل منه اى فى تجريد الطرفين وتعلقها
 على ذلك الوجه مثلا الوجه وحقا فيها الكون بها نظريون وبقية ذلك فيعترض اصطفا الى البديهي بهذا السبب
 فلا يلزم رفع الشك بالبديهيات التى جبروا طرفيها على ما هو حقها الشبهة الخامسة لهم اننا نجزم بصحة دليلنا و
 اى ارضعته متطاوله ونجزم بالاجله بايز من الفحج ثم يظهر لنا خطأ دعوى الايقية فيه شبهة ولذلك نقول لهذا
 المتناقضين اولتها المتخالفه اذ ربما لا تخفى احكامها بطلانها وبالعكس فحار متشككى الكل اى كل ما نجزم
 به من البديهيات فيرفع الامان عنها الشبهة السادسة لهم ان فى كل فرع من المذاهب المشهورة تصالفا
 يدعى صاحبها البديهي او هو حق الفقه منكر ومنها اى البديهيون تلك القضايا التى وجودى ما ذكر من اوعار البديهي
 فيما او احكامها لا توجب الاشتباه فى البديهيات باسرها ورفع الامان عنها وذلك لما شتبه البديهيون
 على احدى الطرفين ههنا فلهذا عدة منها الى من تلك القضايا التى وقع النزاع فى بديهيها الا و
 المعتزلة الصدى النافح حسن والكتب الصادرة فى قول الحكم ذلك بدريته العقل وانكره الاشاعرة واما
 واقفوا على انها ليست من القضايا ولا يعلل من اشهرات التى يكون كاذبة وقد يكون صادقة انما
 لهم ايقم فانهم قالوا العبد موجد الاستقلال لا انحصار الاختيار يتمكن وفى فعلها وتركها مبدء زمام الاختيار فيها
 وادعى بعضهم ان هذا الحكم بدري واما الاشاعرة والحكام نساء اى كذا بذا الحكم وعارضوا اى قابلا او
 الضرورة فيه لضرورة اخرى فى انه لا يدلى على الفصل الصادر من العبد من مرجح اصطفاية المجازين على الآخر
 فان حركته مبدء وليس هو اذ كانت جائزتين منه على سوار فلا يد بالضرورة فى صد واحد بها عنه من مرجح
 يوجها على الاخرى فهو ذلك المرجح من خارج اى لا يكون صادرا عن العبد والدلالة صادرة من افعالها
 ما لا يتناهى بل ذلك المرجح امر واجب هو اذ لا يتعالى لما فيه واسطة واما بوسيلة امتداد المجازين الى الواجب
 امر ضرورى ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد الحكم والاستقلال بالاختيار الثالثة للحكام والمعتزلة ايضا
 قالوا وينتفع بالبديهيته روية اعمى الطين فى هذا الدليل بقية اندس ويتبين ايضا بالبديهيته روية لا يكون

للمدعى وما في حكمه كمان في روية الاشتغال في المرأة فانها في حكم المقابل وجوزها اى ما ذكر من الروتين الا شرح
 فقد كذبوا به في دعوى الاستناع فضلا عن كون العلم بالاستناع ضروريا لرية الكل اى مجموع الناس حتى
 اتقوا من فاتهم قالوا الاعراض كالا لوان وغيره باقية كقصة الوجود في ازمته متطاولا وشبهه به شبه العقل و
 انكره اى انكار الاعراض الاشعرية وكثيرين لم يحتجوا لثبوتها المتأخرات انا فاننا ابا عادة المعلوم وانما يتبع
 الاشغال الخامسة للجنة قالوا اكل الموجود اما مقابل العالم او معينا للعالم البديهي يشهد بان ما لا يتحقق
 بهجته ولا يكون ملاقيا للعالم ولا سبانيا فليس لموجوده وجود وانكره الموجودون عن اخبرتم اى اتفقوا على انكار
 هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به ميسرا وقالوا الحكم وى السادة المتكلمين القائلين بالاعتناء
 قالوا يجب بالبدية ان تتبارك الاجسام اى انها كل واحد منها الى طائر او حمار او غيره الحكماء انما اختلفوا في الحكم
 بوجوب كون هذا من الاحكام الوجعية الكادية السابقة حكما انما تكسب لهدم الزنا قالوا لا يحصل لهدم الزنا عليه الا بغير ان
 كان حاديا مسبقا بقدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما والقائلون بالهدم بدى ما سوى الواجب تعامل
 يلزم لوجوه في هذا الحكم ويعارضونها به مقدم بعض اجزاء الزنا على بعضها الثانية للحكماء قالوا لا حدوث للشيء الا
 عن شئ آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضرورى باستحالة حدوث الشئ لاس من شئ المسلمين ينكرونه و
 يجوزون حدوث الاشياء التى لا تعلق لها بمادة اصلا التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن لا يخرج احد طرفيه على
 الآخر لا يخرج ويجوزه المسلمون من انقاد فانه يجوز ان يخرج احد طرفيه مقدوره على الآخر لا يخرج يدعوه الى الجارية
 المتكلمين قالوا الانسان محل للمادة ولذاته اى يدركها بذاته وقال الحكماء بل محلها ويدر بها هو الجسم والكل
 المحاذية وهو اى ذلك الجسم الذى حل فيه تلك القوى اى الانسان وليس هو ذات الانسان قال
 في النهاية اتفق المتكلمون على اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه والمه ولذاته وجهه وحطه وانفتحت
 افلا سفة على ان يدرك الماهية واللذة والوجع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التى
 تواجدت الى شئ اى النفس انما هي ما فيها الانسان بالحقيقة المحاذية عشر الاشعرية قالوا لا يتحقق بالبدية العقل
 عن تمام معدوم وجوزها المعتزلة توليدوا جوابها اى جواب الشبهة الخامسة السادسة لعل من جواب
 الشبهة الرابعة يقال على جواب الخامسة لانهم ان مقتضات الدليل الذى يجزم له صحة او نفيه بدلية لعل من سلم
 ذلك فالبدية قد تطرق اليه الاشتباه بخلاف فى تجرير طرفيه ليعقلا على الوجه الذى هو مناط الحكم منها ولا
 لا يخرج جميع البداهات كما عرفت وفى جواب السادسة ان اصحاب المناهيب ادعوا فى تلك القضايا
 انها ضرورية ولذاتكم ادعوا الامام الراى فى شبهة السقراطى فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولين فيها لئلا
 لكن الاول قد دفعه خلل فى تصور طرفيه كما هو لا يوجب الاشتباه فى الاوليات وهذا يجب منها اى عن الشبهة
 الاخرى اعنى السادسة بان المجازم بها اى تلك القضايا التى ادعت اصحاب المناهيب بداهتها بانها
 الوجود بالبدية العقل وى اى بداهة الوجود كاذبة لا اشد على احكامها على كل ما يخرج نقاها اى نقاها

الاحكام الصادرة عنها فانما يحكم بان اليست جماد وان الجماد لا يتخاف عنه وهما متجانان فيض ما حكمت به
 ان اليست يخاف منه بخلاف بديه العقل فانها صادقة قطعاً وقد يقال ايادوان بديه الوجه حكم بان يخرج قطعاً
 هذه القضية التي خبرت بها قلنا خيرة قطع الخبر بما بالبيدييات وصحتها على هذا الدليل الدال الذي
 يظهر به كذب بديه الوجه اذ به يتعارض بديه العقل عنها فيدور اسي ملزم الدوران هذا الدليل يتوقف على صحة
 البيدييات التي استعملت فيه وايضا اذ اتوقف الوثوق بحزم البديهة نقيضه على انها ليست خازمة بما ينبغي
 تقييدها اذ لو خبرت به ايتم كانت تلك القضية من الاحكام الوجهية التي لا وثوق بها فلا يحصل بالحزم
 الوثوق به في بديهي ما لم يقم ان لم يتحقق نقيضه اسي ما لم يتحقق ان ذلك البيديي ليس في مجزواتنا لكنه
 مما يتحقق نقيضه وذلك ما لا يتحقق بل فانه عدم الجحود مع التخصيص السليغ وانه لا يدل على عدم الجحود
 دلالة قطعية قد اوجب عن الشبهة استكشافا بان المقدمات المذكورة فيما ليست حسيه فهي بالبيدييات او
 نظريات مستندة الى بيدييات فلو كانت قاطعة في البيدييات لكانت قاطعة في نفسها ودور ما لم يقص
 بآية او اشبهه ابطال البيديية باليقين بل تصدنا القناع الشك فيها وكيف ما كان الحال مقصودنا حاصل
 نعم اسي المنكرين البيدييات فقط بعد تقدير شبهة قالوا انخصوهم ان اجتمع عليها عن اشبه فقد الزم
 ان البيدييات لا يصحون الشواهب ولا يحصل الوثوق بصحتها الا بالاجواب عنها من هذه الشبهة وانه
 اسي الجواب عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فلا يخفى البيدييات ضرورية يتوقفها على ذلك النظر الدقيق
 وسواء في عدم بقائها ضرورية وثوقا بها لاجل الضرورة هو المراد من ايراد تلك الشبهة والضم فيلزم الدور
 لتوقف النظريات على البيدييات المتوقفة على النظريات هذا اذا كان الجواب المقدمات نظرية وان كان
 بمقدمات بديهية توقف الشيء اعني البيديي على نفسه وان لم يجيب عنها اسي عن الشبهة وتوقف الجواب
 واجيب عن ذلك باننا لا نفضل بالجواب عنها لان الاوليات مستعينة عن ان يرب عنها وليس بطرق الدنيا
 شك فيها بتلك الشبهة التي اعلم انها فاسدة قطعاً وان لم يتحقق عندنا وجه فسادها او شغل بالجواب
 لانها فساد الشبهة لا الاحتياج العقل في خبره بصحة البيدييات الى ذلك الجواب فانه جازم به ان قطع النظر
 عنه الفرق الرابعة المنكرون لها الحسيات والبيدييات جميعاً وهم السوفسطائية قالوا دليل الفرقتين
 بطلان اسي الحسيات والبيدييات والنظر فيهما فيجمل بطلان اسله المتخصص فيها ولا طريق الى العلم
 غيرها اسي غير الضرورة والنظر واستسلم اسي افضل السوفسطائية اللاادوية القائلون بالتوقف فانه قالوا
 ظهر كلام الفرقتين طرق انتهت الى المحال الحسي والعقلية فلا بد من محال اخر وليس ذلك سوى النظر فلو صح
 بما يلزم الدور وليس هناك تنبي سوى الضرورة والنظر وقد بطلنا وجوب توقف في الكل فاذا قيل لهم
 لقد قطعتم شئ من هذه بطلان الحسيات والبيدييات والنظر جميعاً ووجوب التوقف فقد انتم كلامكم
 قالوا كلامنا لا يفيدها قطعاً ذلك البطلان والوجوب فيما قطع في نفسه كما لوهمتم بل تقيدها شكاً فانما نشأ

العلم فلا يستدرك قلنا بل يطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطالب للظنون وعدمها فان العلم
 الاصل في ترتيب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العلمية ولا يلزم من طلب العلم الذي هو العلم
 مطلقا طلب الاجتهاد الذي هو الظن الفهمي المطابق فلا يلزم طلب الجمل في السؤال الثاني فطلب الظن غير الجمل
 والظن بلا شئية يخرج عنه اى من تعريفه التقاضي لا يطلب اصل الظن فلا يكون تعريفه حاسما قلنا الظن
 هو المعرفة لطلبه لان الاجتهاد ما هو في حقيقة فان معرفته هو الاعتقاد والراجح ان كان قيل او غلبة الاعتقاد
 هي الظن وقايد العبدول الى هذه العبارة هي التبعية على ان الغلبة الى الاجتهاد ما هو في حقيقة وقد اجاب عن
 الامري بان الذي للمفكر في اثنين افادة اصل الظن وافادة غلبة بان يرد ادجانه وتوحيده متقاربا الى الجزم
 وقد امكن في تعريفه ذكر احد من الخاضعين ولا يجب ذكر الكل اى كل خواصه في تعريفه وفيه نظارة
 لوجب جزمه فها هو اذا قلنا ان المطلوب بطله فان افادة العلم خاصة بالاشكال للنظر لا احرف هو به فها هو ان الجزم
 على احدي الخواص لان ذكر الكل غير واجب وبنيان ذلك خروج فاليطلب به الظن مطلقا ولان هذه الخاصة
 التي امكن بها مع ذكر العلم خاصة لا فردة فلا يكون جامعا او قد خرج ما يطلب به الظن السام الى عن الغلبة لمخرجه
 بما ذكره واما الاكتفاء باحدى الخاصتين او الخاص فالتلخيص في الخاص الشاملة السؤال الثالث التعريف
 انما يكون للمفكرين حيث هي هي وهذا الذي ذكره القاضي في تحديد النظر تعدد لا قسامة فان يطلب العلم وطلب
 به النظر فسمان وان كان تحت النظر قلنا هذا التعريف اسمي والا تقسام اليها اى الى اثنين اقسام خاصة
 اى النظر مميزة اياه معاهده وقد تغير هذا السؤال الثالث في هذا الموضع وغيره من المحدود واستعمل على
 الترويد بعبارة اخرى فيقال لفظ او الترويد وهو اى الترويد لا يهاجم معنا في التحديد الذي يقصده اليها
 والجواب منع كون اى كون او في المحدود والتي ذكر فيه الترويد بل هو التبريم اى ايا ما كان من اقسام المحدود
 في هذا المحدود من المحدود وحاصل ان المراد اذ ان تقساما من المحدود وحده هذا هو انه الفكر الذي يطلب به
 العلم فسمان اخرته محدودا وهو انه الفكر الذي يطلب به الظن فهو في الحقيقة محدودان لطلبه بالمتباينين في
 الحقيقة المحدود المتباينين في حقيقته مطلقا النظر ولم يرد ان الحد ما بنا وما ذاك على سبيل الشك او
 شكك كس في التحديد السؤال الرابع لفظ الفكر في هذا المحدود لا حاجة اليه اذ باقي المحدود من عند فانه يكفي
 ان يقال النظر هو الذي يطلب به علم اظن والجواب ان المراد بالفكر هنا هو الحركات التخيلية اى التخيلية
 لا الضمنية المحسوسة فلا يكون متباينا لما قيل من ان حركة الزئبق او كانت في العقول تسمى فكلوا واذ كانت
 في المسوسات تسمى تخيلا كيف كانت اى سوا طلب بها علم اظن اولم يطلب قال امام احمد بن حنبل في الشال
 الفكر قد يكون يطلب علم اظن فسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى بها كالكثرة حديث النفس فهو بالحق الذي ذكرناه
 فحسن النظر لا راد له على ما هو التعاريف والها في من المحدود بل قد يميز من سائر الحركات التخيلية ولا يقال ان
 الفصل كان في التسمية والجزم شخص عند في الحركات والجزم هو الذي يدل على اصل المميز افضل جعلها

ويبين بالآية انك اذا قلت النظر هو الذي يطلب بعلم و ظن لم يفهم منه ان اصل ما يتبع النظر ما هو بل
 رجا او يتم بسهولة غير النظر فانه يدل في ذلك الطلب قال الامدي لم يذكره جزء من التعريف بل قال النظر
 هو الظن بما لا اتحاد له ولها ما بعده هو اتحادها وفيه محل لا يخفى لان بيان الترادف واتحاد المدلول في
 مقام التحديد عبارة في خلافه لبعيد جدا وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر
 منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفها قبل النظر والفكر هذا الحد الذي ذكره القاصي تعريفه الشا
 بجمع اقسامه من الصحيح والفاقد والعطلي والظنه والموصول الى التصور هو ان كان في مفرد او مركب والموصول
 الى التصديق على اختلاف اقسامه ولاسيما للنظر تعريفات بحسب المذهب فمن يرى ان اداسي النظر اكتساب الجمل
 بالمعلومات السابقة على ذلك الجمل وبهم ارباب التعاليم القابلون بالتعليم والتعليل بالمعلومات
 قالوا النظر ترتيب امور معلومة او مظنونة لقيادى الى امر اخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج
 بالفصل والخاصة وحدها هي تعريف الجمل التصديقي بالفصل وحده او بالخاصة وحدها قال فان هذا
 التعريف من اقسام النظر يخرج من حده ولو اسع كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحده
 لذكر اعملا لانهما تصادقا كما قال ابن سينا لا يشي فبيد ان يدعى اتحادا هو لطلق النظر بحسب ان يندرج فيه
 جميع افراد التامة والناقصة قل استعمالها اكثر وقد يجب اليقرب بالجمع والفصل والخاصة من قرينة
 عقلية مختصة لانها بحسب مفهومها اعم من الحد فلا تصور الاشغال منها اليه الا مع امر اريد يكون منها
 ترتيب والفرها شقان ومعنى الشق شئ او مشتق منه فبناك ترتيب قطعها وكلاهما مردودا الى الاول فلا
 اعتبار بالقرينة مع الفصل يخرج من كونه هذا الا ان يجوز الحد الناقص بالركب من الداخل والخارج واما الشا
 فلهذا من اخصار التعريف بالمفرد في اشتقاق والحق ان التعريف بالمعاني المعقدة جازية فكلما يكون هناك حركة
 واحد من المطالب البتة الذي هو معنى بسيط يستلزم الانتقال الى المطلس فبما جاز الى قرينة الا انه لم يفسد انهما
 التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايف الصناعات والاجتبار فيه مزيد دخل فلم يتفقوا اليه فخصوا حد النظر بما هو المستحب
 في التحقيق بأقل من ان سينا منهم من استعجب الاشكال فيه تعريف الظن انه يحصل امر وترتيب امور
 وثانيها انه اى الحد المذكور تعريف مطلق النظر الاشكال جميع اقسامه لا الصحيح منه فقط والادب بعيد الظن
 المذكور في الحد المطالب يخرج من النظر الفاسد بحسب ما دونه ووجب اليقرب ان يوضع في الحد مكان قوله ليس
 قوله بحيث يودي نتيجه عند النظر الفاسد بحسب مودته واذا كان هذا التعريف لطلق النظر فقد ما قد لا يكون
 معلوما ولا مظنونة فيقبل بمجرده لاجتماعه كذا فلا يكون التعريف جاسعا ولا يمكن ان يحل العلم على احسن الاعم
 اذ يلزم ان يكون قوله او مظنونة مستدرا لا نعم فلهذا قال كما ان الظن يطلق على الشيء مشهور كذلك يطلق على
 ما يتناول اليقين من التصديقات فيعلم العلم هنا على ما يناول التصور والتصديق يقيني كما مر والظن على
 ما يتناول سائر التصديقات وقول نحن في تعريف النظر على انه يميز بين جميع اقسامه في التصور

والاشكال

والتصديقات بلا أشكال هو لا حيلة العقل ما هو حاصل عند حصول غيره وهذا ما من وراءه انظر
 مجرد التوجه الى المطلوب الادراكى بناء على ان المبدأ عام الفيزيائى توجبنا الى ذلك المطالبات فالتصديقات
 من غير ان يكون لنا فى ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من جعله مدياً فقال هو مجرد الذين عن الفعالة
 الماتية من حصول المطالب ونسب من جعله وجوداً فقال هو مجرد العقل نحو المفعولات وشبهه بتجديق النظر
 نحو المفعولات وقد يقال كما ان الادراك بالبصيرة على امور ثلثة سواء جرد البصر وتقليب المحركة نحو طلب الرتبة
 وازالة الغشاوة الماتية من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة تفت على امور ثلثة التوجه نحو المطلوب وتحديد
 العقل نحو طلب الادراك وتحديد العقل عن التقلبات التى هى بمثابة الغشاوة واعلم ان الغالب في رتب
 التجهيز البتعالى هو ان النظر اكتساب المعلومات من المعلومات وح نقول الاشبهه في ان كل مجهول
 لا يمكن اكتسابه من اى معلوم اتفق بل للبدء من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا انه لا يمكن حصول
 من تلك المعلومات على اى وجه كانت بل لابد من ترتيب معين فيها بينهما من جهة خصوصية عارضة لها
 بسبب ذلك الترتيب فاد حصل لنا شعور بامر تصويرى او تصديقى وحاولنا تحصيله على وجه الكمال فلدنا ان نتج
 الذين فى معلومات اخرى منه عند متفكلا من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطالب اى أساساً
 سبباً له ثم لا بد ايضا من تحريك فى تلك المبادئ لترتيبها ترتيباً خاصاً يردى الى ذلك المطالب فمثل حركتان مبدأ
 الاولى منهما هو المطالب المشعوبه بذلك الوجه الناقص ومنها ما اخر ما يحصل من تلك المبادئ وسبب الثاني
 اول ما يوضع منها للترتيب ومنها ما المطالب المشعوبه على الوجه الاكمل حقيقة نظر المتوسط بين العلم والمجهول
 هى مجموع ما بين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركتين فى الكيفيات النفسانية واما التعجب الذى ذكره
 فى كنهه فلهذا هو كنهه الثانية وقد اورد هذه الحركتين دون الاولى بل الاكثر ان العقل اولاً من المطالب الى
 المبادئ ثم منها الى المطالب ولا يخفى ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطالب وتحديد الذين عن العقل
 وتحديد العقل نحو المفعولات فقال واعلم ايضاً ان الامام الزيدى عن النظر بترتيب تصديقات تبوصل بها
 الى تصديقات اخر بنا على اختصاره من المتعارف المسبب فى التصورات المقصود الثاني انه اى النظر
 ينقسم الى صحيح وهو الذى يردى الى المطالب فاسد لقابله اى اللوذى الى المطالب فاصحة والفساد صفتان عارضا
 فانظر حقيقة انما كانا الكنه اريد ان يبين السبب الصافى بها فقال ولما كان الخلق جند المتأخرين عدا بابل
 التعليم هو انه ترتيب العلوم بحيث لو دى الى جهة خصوصية للتساوى الى مجهول ولا شك ان هذا الترتيب يتعلق
 شيئين احدهما تلك العلوم التى يقع فيها الترتيب وهى المبادئ والمادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهى
 بمنزلة الصورة فاذا اتصف كل واحد منهما بما هو محتها فى نفسها اتصف الترتيب قطعاً بصحة فى نفسه على
 تاديت الى المطالب والا فلا وبذا معنى قوله ولكل ترتيب مادة وصورة اى امران خبريان منه جردى المادة والعقل
 من المركب منها فيكون جواب لما مع الفاء هو قليل فى الاستعمال صحة اى صحة النظر بترتيب تاديت الى المطالب

لصورة المادة التي بسبب صحتها ما في التصورات مثل ان يكون المذكور في موضع الجنس مثلاً حسب الاعراضا عا
 وفي موضع الفصل فصلاً لخاصته وفي موضع الخاصته خاصة شاملة مبنية واما في التصديقات مثل ان يكون القضاء
 المذكور في الدليل مناسباً للمطلوب وصادقاً ما قطعاً او ظاهراً او تسليمياً وكسب صورة الصورة الخاصة من رعاية الاشياء
 المتغيرة في ترتيب المعارف والادلة كما هي بسبب ما يحسن الصحتين وفساده وفسادها ساد
 فساداً واحداً فقط وانهم من جهة اى النظر الى الجلي والنظرة وهذا القيد لان النظر امر يطلبه البيان ولا يباح
 تحله نصف لما هو من صفات البيان فلذلك حقيقة مقال وتحت هذا الدليل قد عرض للقياسات
 السجلات واختلافها لوجوهين احدهما بحسب الصورة وهي الهيئة لعرضها لمقدمت فان الاشكال متغايرة
 في الجمل والاختلاف في استلزام المطابقان اشكال الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط وهو محتاج الى وسط
 اقل واكثر وثانيهما بحسب المادة فالمطلوب قد يقع على مقدمات كثيرة واكثر وذلك بان يكون المطالب مستند
 لمقدمة الى مقدمات ضرورية بل يقتضيه اليها بواسطة على مراتب متناهية والكثرة قليلة واقل وذلك بان
 يستند الى الضروريات مثلاً بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداءً مع تفاوتها اى تفاوت المقدمات في الجمل
 والاختلاف وان كانت ضرورية باعتبار تفاوت في تجويز الطرفين كما تعرضه وانت جسيم بان الاختلاف
 بحسب المادة يجرى في التعرف ايضاً فان اجزائه قد يكون ضرورية متغايرة في الجمل وقد يكون نظرياً
 الى الضروريات بواسطة وسائط مختلفة لان الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر فان ارجح
 بجوار النظر وخلافه ذلك الذي ذكرناه فهو لا يرضى النظر حقيقة بل للدليل والمعرف والتجوز لا يمنع بل يجوز
 يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه وكل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من ان هذا الطريق على ذلك
 نظر خفي وان اردت جملته النظر وخلافه اى غير ما ذكرناه فلا ثبت لى لا دليل له بل على شبهة المقصد
 الاشياء النظر الصحيح المشتمل على شرطه بحسب مادته وصورة تقيد العلم المنطوق فيه عند الجمود واما افاد النظر
 فقبيل تحقق علمها عند الكل ولا قبل الشروع في الاستدلال من تحرير كل التزاع ليتوارى النقي والاشياء
 على محل واحد فقال الامام الرازي قد يعيد اى النظر العلم فيكون المدعى موجباً فيه فقال في المحصل الفكر
 المفيد للعلم بوجوده واما هذا المدعى المجزئ وان سهل سيايته فان تكوننا حادث وكل حادث محتاج
 الى توثيقه العلم بان هذا يحتاج الى موثر وقد وجد نظر مفيد للعلم بالاشياء قبل جوده لان المقصد الاساسي
 من اثبات كون النظر الصحيح مفيداً للعلم ان يستدل به على ان الاظهار بصحة الصادرة ما مفيد للعلم
 بان يقال مثلاً هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح فلهذا العلم فلهذا العلم واذا كان المدعى الذي اثبتناه جزئياً
 لا يثبت لنا ذلك المقصد او المجزئ لا يثبت ولا يعالج الا بالكلية الذي يندرج فيه ذلك المجزئ يقينا وقال
 الامامى كل نظر صحيح بحسب مادته وصورة ساقى القطعيات احتريه بذلك القيد عن النظر الصحيح الذي
 في المقدمات القطعية الصادقة فانه يفيد لنا العلم لا يقيد به العلم اى مناف له كالموت والنوم والاختلاف

وقايد هذا التقييد ظاهرة مفيدة لأي العلم قصد جعل المدعى موجبة كلية بوضوحها مفيدة لقيود قائل انظار
 الصحيح في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا يندرج في الموجبة الكلية تلك الاناس بذلك فان
 المقصد الاصل هو الانظار المقصد الحقيقي ان حالها في الافادة مما علم يقينا وحتى نهاية العقول ان من عرفت
 حقيقة النظر الذي على انه تعقل الى العلم بالضرورة كونه كذلك فاما في النظر انفسه فجميع معلوم رتبة
 الاول العلم بالمقدّمات المرتبة الثاني العلم بالمتحة ترتيبها الثالث العلم بالزوم المطاع تلك المقدمات المعلومة
 صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه من تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل حافظا لـ
 بديهة العقل ان فخصت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المطاع يحصل كلاً من تلك
 ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولا خطئ حال اللازم منه بالقياس البرزخ بان كل نظر
 صحيح يستلزم العلم بما يدرى لا يحتاج فيه الى الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو من انظار الحكم بما ثم قال
 المتكرون لكون النظر مفيد العلم بما اسي كون النظر الصحيح مفيد العلم ان كان معلوما كان ضروريا مستغنيا
 الاحتياج عليه وانظر ما يحتاج اليه وما يطلان اما الاول فيجب كونه ضروريا فلان الضروري لا يختلف فيه
 العقلاء اما صلا خصوصا اذا كان الضروري اوليا وبذا اسي كون النظر الصحيح مفيد العلم بـ مختلف فبين ان احتكا
 ولانا سجد بينه اسي بين الحكم بان النظر الصحيح مفيد العلم وبين قولنا الواحد نصف الاثنين اتفاقا وتصور اسي
 معلوما بالبدية وتجزم بانه اسي كون النظر مفيد العلم دون ذلك القول في القوة ولا تصور ذلك اسي كونه
 دونه في القوة الاباحتمال التقصير ولو با بعد صوابه واحتماله للتقصير حتى بداهة قد خافا لكون بديهي واما
 الثاني في معنى كونه نظرا فلانه اثبات النظر بالنظر لا يحل على تقدير كونه نظرا الى نظر مفيد العلم فيلزم اشبهت الشئ
 بنفسه وانه تناقض لاستلزامه كون الشئ معلوما حين ليس معلوما فان قيل هذه الشبهة انما يدل على
 امتناع العلم بكون النظر مفيد العلم الا على انه صادق جواب ان يكون صادقا لعل في نفسه به امتناع العلم
 به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها ان يرب على العلم بعدد ما
 مدعى انكرا معلوم صدقها وذلك اما بتفاد صدقها او باتفاق العلم به واختلاف في جواب الشبهة طائفة منهم الامام
 الرازي اسي ضروري كما حققناه كما سفي النهاية قوله لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا تمحل وقد يختلف فيه
 كونه ضروريا قوم قليل وكيف يقال لا يجوز احتكاكهم فيه وقد امكن قديم من العقول البديهة ان ما كملت
 وذلك الاختلاف اذ يقع بينهم انما يكون تخالف تصور الطرفين في هذا الحكم البديهي وبغيره في محذور
 عن العوارض والاولا ان تصدق في المدعى على الوجه الذي هو من انظار الحكم بما كملت تجردا كما هو مقتضى
 الحكم بينهما وذلك لا يقع في كونه بديهي كما هو في جواب الشبهة اسي بـ كبري البديهي انما بـ كبري كونه
 بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه اسي في القوة اتانها لا احتمال للتقصير ولو با بعد صوابه
 قلنا تمحل ذلك التعادلات اما لالتواء الاستيناس بذلك القول به ووجه على الذين كثيرا اختلاف

منه
 انظار

بالحقن فيه أو التقاوت في تجرب الطرفين ولا شك ان التقاوت الناشئة من خبره لا يخرج في البداية قال
 لما اتفق منهم اذ لم يحرمين بانه نظري ولا تنافس في اثبات القطر والخطوة اكثر عليه الامام الرضا في انهما يقال
 اثبات الشيء بنفسه ان لم يكن قبل نفسه لكن اثباته بعد ذلك يتلزم ان يكون من الالهي والوجودية من حيث هو عليه
 يجب ان لا يكون حاصل اخل بالطلب من حيث انه لا يطلب يجب ان يكون حاصل في تلك الحال هو متناقض قال
 في جمل ما توهموه من ان في الشيء نفسه تناقض لا يتلزم فيه اثباته مع اختلاف اثبات الشيء بنفسه ولا تناقض فيه
 انظر في اثبات كل القطر انما يشتمل على تناقض من حيث ان في كل قطر انظر تناقض من حيث هو فلهذا انما هو ضرورة
 انما نحننا لا يوجد في الامام ونحن انما نتفق كون اثبات القطر انما يشتمل على تناقض لا يتلزم ذلك من كوننا انما نحكي فيه
 عليه ذلك لاننا انما نتحقق في حقيقة ما ذكرناه من ان اثبات انظر القطر ليس اثباتا للشيء بنفسه وان اوجم العساره
 انما ثبت القضية الكلية القابلة لكل قطر صحيح في القطعيات لا يعتمد عليها في العلم فانه يفيد ان العلم القاطنة
 انظر الصحيح يفيد العلم على اختلاف التوهمين شخصية امي قضية نفسه علم في العلم جوتي معين من افراد انظر
 نقول انما يتبع في كل نظري قياس علوم اخصيه مادة وصورة لا يتلزم ان يكون قطعا لما هو حق قطعا بل ما هو
 لذلك فخرج منها فالنتيجة كل قياس صحيح قطعا وهذا من قولنا كل نظري قطعي المادة والصورة يفيد
 العلم انما يفيد في اذ لا ينفك العلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقيقة المقدمات وحقيقة استلزامها بالنتيجة و
 اما الاخرى فغيره لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى بهذا كل نظري صحيح في القطعيات لا يعتمد على العلم
 شتمس على ان يتحقق العلم مع استلزامه وكما يشتمل على صحة العلم مع استلزامه بل يفيد العلم بغيره اما
 اعني في انظر الصحيح ما نعلمه في جهة الدلائل انما ياتيه من حيث انه لا يتلزم الى المطر وقد اعترفت
 من اعمال لما نعلمه وانما البين من فمناجى تحت الشيء من ان يتحقق من ارتفاع المانع وبالحال فبنا قضية
 وبه بيان ان انظر الصحيح انما نعلمه بان كل نظري صحيح يفيد العلم ثم ان حلنا بان هذا النظر انما في القضية
 الواقع في ما تبين انما يتلزم من يفيد العلم بغيره لا يخرج منه الا الى تصور الطرفين من حيث هو قطعا من
 غير ان يعلم من افراد انظر انما نعلمه من الاوقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالثبوتية الشخصية قد
 يكون التقدير الشخصي ضرورة معلومة بالضرورة كما ذكرناه من انما نعلمه على هذا النظر انما في دون الكلية
 والكلية من انظر في ذلك جائز لاختلاف العنوان في الشخصية الكلية والمهمة فيجوز اختلافها في
 التقديرية والتمرية على ما ينبغي مشروط بتصور الطرفين بلا حجب به تصور الشيء بونه فلهذا كما في
 القضية الكلية والمتمرية تصورهما باعتبار انهما في القضية الشخصية فجاز ان يكون تصور من
 حيث انما يتصور الحكم به كما في الحكم بينهما فيكون الشخصية ضرورية ولا يكون تصور من حيث
 ان فرد من انظر ذلك فلا يكون الكلية ولا المهمة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك الشخصية لا احتمال
 فيه فان ثبت لا شك ان الكلية يشتمل على احكام الجزئيات كلها فاذ ثبت الكلية بحكم جزئية معين فثبت

النظر علم وحس ولا يلزم من بذا ان لا يكون ذلك الاغشاد في نفسه علما وحقا قلت عرفت اما ان يكون ذلك للاغشاد
علما وحقا وان كونه كذلك معلوم لنا فيكون في العلم حقيقة قلنا احتمارنا ضروري وان كان حصوله عقيب النظر
وقد عرفت ان بعض الضروريات انما يحصل عقبيه كالعلم بان لنا الذهن ذلك النظر والاما ادخا او فرضا فذلك
قد ظهر لنا بالنظر بطلان ما اعتقده بنظره وان لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذي يظهر خطاه اى خطا الاعتقاد حاصل
منه لا يكون نظرا صحيحا والنداء انما وقع فحصى في النظر الصحيح وكون الاعتقاد اسما حاصل بعد علما وحقا لا في
النظر الصحيح كان او فاسدا ويمكن ان يحجب ايضا ما حجبنا به في نظرنا ولا يجوز ان لا ينتهوا الى نظري جزئي يخرج الكلية
الموجبة والما به يكون اعلم بان الاعتقاد اسما حاصل عقبيه علما بهر ما كما مر من اختار ان نظري وقال لانه
به لان المقدمات القطعية المترتبة تترسأ قطعية كما ينبغي الاعتقاد بالنظر فيه مفيد العلم يكون ذلك الاعتقاد
علما وحقا كما جاز الى نظر آخر فقد اثبت عليه الضرورى اسما حاصل عقبيه النظر بالنظرى شبهة التسمية المقدر
الاجتماع في الذهن محال لان متبني توجيهنا الى حكمه مقم انتع منا في تلك السحالة التوجه الى علم اخر بالوجدان وح
لم يتحقق نظري مفيد العلم او المقدمة الواحدة لا يتبع انه اذا بدنا عوصة بافادة النظر للظن اذا كانت متحقا عليه
بمخلاف شبهة الاولى والسابعة فبان الظن ضرورى قد يظهر خطاه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوت
بالاعتقاد بل نحن اخر قلنا لانه لا يتحقق مقتضى ان في الذهن بل قد يتجه سان وذلك كطرفي الشبهة فانها تضمنان
بحسب اجتماعهما في الذهن ولولا اجتماعهما فيه لاسمح احكام بينهما بالانكسار اى للزوم في الاتصالات والعدا في
الاتصالات ونهمن من فرق بان طرفي الشبهة متسان بالقوة بالحكم بالفعل في شئ منها بخلاف مقتضى النظر
ومن نظر بالضرورة ان الحكم في احديهما لا يجمع الحكم في الاخرى دفقة ثم اجاب عن الشبهة بانه لا يجب الاستلزام
الى اجتماع المقتضىين معا بل يكفي حصول احديهما عقبيه الاخرى بلا فصل او بذلك تحقق النظر فيما اعني بالحق
العدة لمحصل النتيجة التوجه الى مقتضى العلم بها اى هو التوجه اليها هو النظر فيها وملاحظتها قصد ولا يلزم
من عدم اجتماع النظرين اى التوجهين الى المقتضىين وملاحظتها القصدتين عدم اجتماع العلمين بالمقتضىين
وانما يلزم ان التقات النفس الى المقتضىين معا فعبارة القصدتين متشعبة وانما حضورها عند النفس بان بلا حظ
احديهما قصد او توجه بالقصد الاخرى عقبيه الاولى بلا فصل فنحن ان سكا وان لم يكن كالمفكرين قصد وقصد
كطرفي الشبهة فليس ممتهما حضورها على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الاستحاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا
حدقت فذلك الى زيد وحده ثم حدقت كذلك الى عمرو والقائمة عنده ففى حال تحديقك الى عمرو وكان عمر ومريما
قصد او زيد ومريما سجالا قصدك كذلك الاضليت ببصيرتك مقدرة قصد او انتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقتضى
اخرى كذلك كانت الثانية بل هو قصد الاول بنفا قصد جميع العلمان وان لم يجمع التوجهان الشبهة
اثنائا للنظر لوافي العلم وعلم ان ذلك السعاء علم مع العلم بعدم المعارض المقاوم او مع عدم المعارض
بأنه لا يمكن من العلم ان لا يكون العلم باحد من العلمين ولا يتحقق في باحدهما دون الآخر

وجوب الترجيح بلا مرجح واذا لم يعلم عدم المعارض يجوز وجوده لم يعلم ان ما افادته النظر على بل يجوز ان يقضي حقا
 وعدمه ليس ضروريا والالم يقع المعارض اى لم يكتشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما يكتشف فهو نظري ويحتاج الى
 نظر آخر يفيد به واهو اى ذلك النظر الاخر ايضا يحمل قيام المعارض فلا يعلم ايضا ان ما افادته علم وحسب الا يعلم
 بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج الى نظري ثاثة وتنبه فتوقف حصول العلم من النظر على افادته
 غير متناهية قلنا النظر في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض يعني كما ان
 العلم بان النتيجة حتمية بان الاقتضاء الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة
 دون الكسب وظهر الخطا فيه بعد النظر الصحيح لقطعي ثم على ما ذكره العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعده
 ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده علم بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه ولم يرد
 بافادته النظر الصحيح لقطعي العلم بحقيقة النتيجة العلم بعدم المعارض انما علمان نظريان مستقاران من ذلك
 النظر بطريق الكسب كما توهم فانه لا بد لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حتمية او بان المعارض
 معدوم بل اراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها نتيجة لذلك النظر ولوحظت النتيجة بنزهاتها حتمية جريا بدسسيا
 لا يتوقف الاعلى تصور طرفيه وانه اذا لوحظ المعارض من حيث انه يعارض لذلك النظر ولوحظت النتيجة بنزهاتها حتمية جريا بدسسيا
 معدوم قطعا لا تسمى الى قوله في عدم المعارض في نفس الامر ضروري اى يعلم بالضرورة ان المعارض ان النظر الصحيح
 في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر اشارة الى الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم بالمنظور فيه او لا الاول يتنا
 كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا لاسي النظر لان عدم اللازم مغاير لوجوده المعلوم فلا يكون شرطا لكن عدم
 العلم بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا يتم حصول العلم على ما سياتي والثاني وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور
 فيه هو المطلب قلنا يستلزم بمعنى انية متعقبة عادة كما هو بيننا واعداد او توليد او على مذنب احكاما والمعتبر افا
 تم النظر حصل العلم كما اذا تم الحركة محسبة وصل الى المكان الذي قصد بها الحصول فيدعى بمعنى انه يعني النظر
 عليه موجبه لاسي العلم بالمنظور فيه كما يجب حركة اليد كحركة القفل حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معاذ ذلك لاستلزام
 الذي هو معنى الاستصحاب لا ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا لاسي للمثلث الشبهة الخامسة المطلب اسكوا
 فلا يطلب بالنظر لاستصحابه يحصل الحاصل او لا فافادته الحاصل لم يعرف انه المطلب فلا يحصل العلم بان النظر يفيد
 العلم قلنا هو معلوم تصور اما ما قد تصورنا النسبة بين طرفيها غير معلوم قصد يقا حثوث النسبة واتسافها فقيمتها
 المطلب عند حصوله من غير تصور طرفيه يعرف انه المطلب وانما خص الجواب بالمطلب التصديق لان التنازع فيه
 هو النظر الواجب في التصديقات كما اشارنا اليه في شرحه بعض الشبهة السابعة والاية الشبهة السادسة ان الالة
 الدليل اى افادته النظر في العلم بالدلول ان توقفت على العلم بالالته عليه على ذلك الدلول لزم الدلول وان
 العلم بالالته الدليل على الدلول يتوقف على العلم بالدلول ضرورة ان العلم بالافاضة سبق العلم بالمعاني
 فيتوقف كل واحد من العلم بالدلول وافادته للنظر اياه على الآخر والاوان لم يتوقف افادته النظر على العلم بالالته

يشترط من الاقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الموهبة كما يستقنع عليها على تلك الاقوال في سباحت النفس
 فلو كان النظر فيه لا يحل تلك الموهبة وصفاتها لما اختار العقل الناظر فيها اقوالا متناقضة واذ كان اقرب الاشياء
 اليه كذلك اى بحيث لا يقيد النظر فيه علما فاطلكت بابعدها عنه فاقادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التسييه بالادنى
 على الاعلى لا من القياس الصحيح كما يرى قلنا لانهم ان يهوبوا الانبياء غير معلومة لنا اصلا وكثرة اختلاف فيها لا يدل
 الا على العسر اى على عسر معرفتها واما الاستنتاج اى استنتاج معرفتها اى عدمها فلا يدل عليه تلك الكثرة بجزان
 يكون معلوم لبعضه بعض تلك الاقوال فسادا وبقيا فثبت لما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يقيد علما بل ثبت
 ان تميز النظر الصحيح من غيره ممكن جدا فيكون ذلك في الاتكيات اشكل ولا نزاع فيه الطائفة الثالثة الملاحدة
 قالوا ان النظر لا يقيد العلم بصفة المدعى بل يعلم به شدة تالي معرفته ويوقع اشبهات عنا عقده وعليهم وجهين الاول صدق
 العلم ولا بد من ان علم بصفة اى اخباره بصدق في اقواله لازم الدوران اخباره هذا انما يقيد العلم بصدق فيها بعد
 علمنا بصدق في اقوالها كما حتى يتحقق عندنا صدق في هذا الاخبار وان علم صدق فيها من غير ان العلم بالتقيل فخطا
 في معرفة الاسرار الالهية ولا حاجة الى العلم واجيب عن هذا الوجه بان قد شارك العقل قوله في العلم بصدق بان
 يوضح العلم مقدراته يعلم بالعقل منها صدق فيكون العلم بصدق العلم استفادتهما معا فلا دور ولا حاجة الى وجبه
 الثاني لو لم يكن العقل في معرفة تعالى لا احتياج العلم الى العلم اخر وجه واجيب بانه قد يكفي عقله لكونه موهوب من
 عند الله بما فيه يقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره او انتهى الى الوجى اى ان سئل احد
 الى علم اخر لم يلزم آتية بجزا الاهتمام الى الشيء الذى يعلم الاشياء بالوجى والمعتد في الرد عليهم ومورد
 فان من علم المقدرات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستقلة ينتج استقلاله عما هو رادى
 الاية الكاملة حصل له المعرفة فقلنا العالم ممكن وكل ممكن له متوفاة العالم له متوفاة يقال من ان العلم بملك
 المقدرات على ذلك الصورة مما لا يحصل الا بعلم مكابرة صريحهم اذ كان هناك علم كان الامر سهل وبدا انهم
 انما يصحح على من قال النظر لا يقيد العلم في معرفة الله تعالى واما من قال لا يقيد فان مقدماته اشياء الصفا
 وصفاته يستلزم العلم بنبأ بها لكن العلم حاصل بالنظر وحده لا يقيد النجاة في الآخرة ولا ليس هذا الايمان في نبأ
 كما لو خذ من غير الشيء فانه لا يتم به الايمان الا ترى الى قوله عليه السلام امرت ان اقول الناس حتى يقولوا ان الله
 الا بعدد من ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالوجود لكنهم لما لم يأتوا ذلك منه كما ان يقبل قولهم لم يرد عليه ذلك بل بعد
 الذى ذكرناه وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم من هذه الامور على حصول النجاة بالمعرفة مما صلت بلا حكم والآيات
 والآخرة بالنظر في معرفة الله سبحانه وتعالى متكررة مستترة في معرفة المدعى الى تمثيل النجاة من غير ان يحتاج العلم
 فدل ذلك على انه على ان التعليم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات طريق اخر للرد عليهم اى الملاحدة وهما
 الاول انه كثرة اختلاف من العقلاء في المعرفة لا يحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما اثار الامر
 كذلك بل كانت العقلاء الناظر فيها متفقين على عقيدة واحدة قلنا ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك

الانظار الصادرة عنهم قاصرة قترت عليها عقايد باطله وذلك لانهم فعلوا ولا يضرنا فان لم يقيد العلم عندنا انما هو العلم
 الصحيح لا انفسه نعم دل الاشتراك المذكور على صحة التقييد هناك بين صحيح النظر وقاصرة وهو سلم الثاني يرى ان
 محامين الى معطى العلوم الحقيقية التي يكتفي فيها بادي نطق كالنحو والصرف والعروض ولا يستغنون فيها عن العلم
 طبع لا يحتاجون اليه في العلوم النظرية التي هي البعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطاع فيها المتغير
 قلنا لا احتياج الى العلم بمعية الحس اي حصول المعرفة بدونه سلم وما ذكره كيم يدل عليه واما معنى الاستنتاج
 فان سلمه ولا يفيد كلاكه المقصود الرابع في تقييد قاعدة النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه والذات التي
 يقيد بها كمنه يتبع على اصول مختلفة الاول ذنب الشيخ الى الحسن الاشعري انه اسي حصول العلم غيب النظر والحوادث
 وانما ذنب الى ذلك بناء على ان جميع كلمات مستندة عندنا الى اليد جهات وتعالى ابتداء ما هي بلا واسطة وعلى انه
 تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليها شيء ولا علاقة طورية بين الاحداث المتعاقبة لا بجزءها
 بخلق اليد بعضها عقيب بعض كلاحراق عقيب ماسة النار والري بعد شرب الماء فليس للماسة واشرب وحل
 في وجود الاحراق والري بل الكل واقعه بقدرته واختياره تعالى قلنا ان يوجد الماسة بدون الاحراق وان
 يوجد الاحراق بدون الماسة وكذا اسحال في سائر الافعال واقترانها بصدور فعل منه وكان اديا او اكثرها
 ان فعله باجزاء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارجي العادة او تادروا لا شك ان العلم بعد النظر ممكن ما حدث
 محتاج الى التوثر الا عثر الا انه تعالى فهو فعله الصادرة عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو ملازم او الكثر فيمكن عارضا
 الثاني ذنب الشيخ اسي حصول العلم بعد النظر بالتوليد وذلك انهم لما اثبتوا لبعض المحلوثات سوا غير اليد
 قالوا افضل الصادرة بالباشرة واما بالتوليد فمعنى التوليد عندهم كما سألنا ان يجب فعل الفاعل فعلا اخر
 كوكيا اليد المفتاح فان حركة اليد يجب بها فعلها حركة المفتاح فكلتا جهاتهما صادرة عن ادلى بالباشرة والثانية
 بالتوليد والنظر فعل العبد واقع بمباشرة اي بلا توسط فعل آخر منه يقول منه فعل اخر هو العلم بالمنظور عنه وطريق
 الرو على المعتمد ما سألنا في اسحال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر الاول العلم عندهم تقاس الى صاحب ابتداء
 النظر بالتذكير انما هم حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم انما قاصب ان يكون النظر المبدا كذلك في انقي منها فيعلم
 الى استلزام العلم بالمنظور فيه واجابوا اسي استلزام باننا قلنا بعدم توليد التذكر عليه قاعدة لا يوجد في ابتداء النظر
 عدم مقدورته التذكر فانه يقي بطريق الضرورة بلا اختيارنا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولد العلم بالمنظور فيه
 لكان ذلك العلم العلم من افعاله تعالى ومن هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية هو كلفه اقبل بغير وجود
 قبيح فان صح ما ذكرنا من عدم مقدورته التذكر لطل القياس الحق الذي ذكرتموه لان العلم غير مشترك ولا اسي العلم
 لم يصح ما ذكرنا من عدم مقدورته التذكر منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتذكر من العلم التذكيري في التذكر باننا
 صرح بان التذكر ليس صحيح للذنب بل ما قصد من العبد لا يولد العلم التتابع لان ذلك انما يكون من فعل العبد
 والذي يفتقد العبد مقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحاصل انما

قياس الاصحاب قياس مركب يعني مركب الاصل وانما يقيس فيه بين منته وجوه التماس في الفرض ومنه وجود الحكم في
 الاصل فانه يقول عدم التولييد في التكرار محل منتهى بعد المقدور به فان صح بما لم يوجد العلتي في الفرض الذي هو ابتداء
 النظر وان لم يصح عدم المقدور به في التكرار منتهى عدم توليده والجهاد آخر الحق يعطى على قياس الاصحاب بالفرق قال
 التكرار كما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التكرار لتلازمه في حصول العلم عدم توليد
 ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال الثالث من حيث الحكم لا يحصل الا بالعدد فان المبدأ الذي يستند اليه المحال
 في عالمنا هذا موجب عند عدم العلم فينبغي حصول الغيب منه على استعداده خاص يستعديه اى ذلك الغيب
 والاختلاف في الغيب انما يوجب اختلاف استعداد القبول فالنظر بعد الزمن اعدادا وما والجهة فيفيض عليه من
 ذلك المبدأ وجوبا اى لزوما عقليا وبهذا ما يجب اخر اختاره الرزني وهو ان يعنى العلم اسما حاصل عقيب النظر واجب
 لازم حصول عقيبه عقلا غير متولد من قبل اخذ هذا المذهب من القاضي كما قلنا واما ما يحرج حيث قال بالاستدلال
 بالنظر العلم على حصول الوجوب من غير توليد ورواها في جواب العادى ورواها في الاستدلال وجوبه فلا العلم بالضرورة و
 البعدية ان من علم ان العالم مغير في كل شئ في حادثة واجتمع في منتهى ايمان المقدسات على هذه الآية تنفع في العلم ان
 وهذا الاستدلال جائز في سائر الاشكال والافاضة اعترفت باخوذة مع ما يخرج اليه من بيانها واما انما لا يتولد من
 النظر لصدا عن العبد كما يقول المتولد فلا يستلزم جميع الكمالات والحوادث الى الله تعالى اجتماعا فيكون العلم عقيب النظر
 بقدر تعلقه بقدر العبد وهذا المذهب الصحيح مع القول بان يستلزم الجمع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا على ما لا يدرك
 القول بان لا يجب على الشئ اول وجوب عن الله كما لا يرد على الحكم الا على ما يلزم بان لا يجب الاعمال والوجوب عليه اية كما لا يرد على
 واما ما يجمع واخذت قبله ابتداء في استلزام الاشياء من الله وجوز ان يكون لبعض آثاره دخل في بعض بحيث يمنع تحله في عقلا
 بعضها متولد عن بعض وان كان كل واحد قائما بقدره المتولد في افعال العباد والاصدا عنه مقدم وجوب بعض الافعال
 عن بعض الايتاني قدرة المتولد على ذلك العقل الواجب فيكون لا يفتعل بما لا يجوز ان يتكرر ان لا يوجد ذلك المذهب لكن
 لا يكون ناسية القدرة في ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحق يقال النظر صادر بايجاد الله ويجب العلم بالنظر فيه ايجابا عقليا بحيث
 يستحيل ان ينفع عنه المقصود في كل شئ شرط النظر اطلاقا سواء كان صحيحا او فاسدا فبعد الحيوة الاخرى الاول وجوب وجوب
 وجود العقل الذي هو مناط التكليف وسياتي تفسيره والثاني عدى وهو عدم ضد النظر هو ما لا يقينه ما هو علم ايضا النظر في كل ما يند
 الا درك مطلقا من انتم والمغفرة والعتيان فانه ايضا النظر لا يستلزم الا الادراك ومنه ما هو خاص ايضا النظر
 بخصوصه وهو العلم باطن حيث هو مطاوع العلم من وجه آخر فلا بد من تعليم طلب العلم والمكمل المركب اعني التوحيده
 خلاص ما هو عليه اذ صاحبها لا يمكن من النظر فيها ما صاحب الاول فلا متناقض طلب العلم مع حصوله واما صاحب
 الثاني فلا يمانع بكونه عالما وذلك ينحصر من الاقدام على النظر الا لا يمانع من الاستدلال من الاكل واما لا يمانع
 للشك الذي هو شرط عندنا الى ما شمر فان قلت اذ كان العلم بالمطامض والمتميز منا فينا له فاذا القول صحيح علم
 عقليا ليس من شرط فيه ثانيا ولطلب دليل اخر يلزم ح اجتماع التناقضين قلت النظر منها في وجه لا لا دليل

الثاني بعض ان المتصور بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظورية الذي يتصوره بل العلم بوجوه الدلائل الثاني علمه وهو
 اى هذا الوجه في علمه فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد العلم بالمنظورية فانه يستلزم طلبه مع كونه عالما
 والقائمة في طلب العلم بوجوه الدلائل الثاني زيادة الاطمينان بتعاضد لادلة قدم العلم بالمنظورية شرط
 للنظر الذي لطلبه العلم بالمنظورية وما اعدم الظن به على ما هو عليه وعلى خلافه فليس شرطا واما الشرط للنظر
 الصحيح على الخصوص فامر ان الاول ان يكون التقاضي الدليل واستقر قدوة شبهة وهي التي شبه الدليل
 وليست به الثاني ان يكون التقاضي الدليل من جهة الدلائل على الدليل وهي اثر ثابث للدليل في عقل مبتلا حقيقته
 الدليل الى المدلول كالمحدوث او الامكان للعالم فان التقاضي الدليل لا من جهة ولا لا لا تضع ولا يوصل الى
 المدلول لانه بهذه الاعتبار يجب منقطع التحمل عنه كما ان النظر في العالم باعتبار ضعفه كبره وطوله وقصره المقصود
 السما وس النظر في معرفة الله تعالى اى ايجال تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المختصين واما معرفة تعالى
 فواجبة اجماعا من الامة واختلفت في طرق ثبوتها اى ثبوت النظر في المعرفة بموجبي طريق الثبوت عند اصحابنا
 السمع وعند المعتزلة العقل ايا صاحبنا فاهم في اثبات وجوب النظر المودى الى المعرفة سلمان الاول الاستدلال
 بالنظر ابر من الآيات والاحاديث الدلائل على وجوب النظر في معرفة الله تعالى قل النظر واما في السموات والارض و
 قوله فانظر الى انار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها فقدمها بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو ظاهر
 المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لاولى الالباب قال عليه السلام
 والسلام ويل لمن لا كما اى من ههنا بين جميعه اى جانبى نفسه ولم يتفكر فيها فقد اعد ترك الفكر في دلائل المعرفة فهو
 واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك لا يخرج عن كونه مطلقا غير قطعى لان الاحتمال الامر غير الوجوب
 وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد المسلك الثاني وهو المعتمد في اثبات وجوب النظر امر قدوة شبهة اجماعا من
 المسلمين كافي قد يمسك في ذلك قوله تعالى فاعلم ان الله لا اله الا الله لكنه طعن لما عرفت من احتمال صفة الامر غير الوجوب
 ولان العلم قد يطلق بمعنى على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازى وهو لا يثبت الا
 بالنظر ولا يثبت الواجب المطلق الا به وهو واجب كوجهه وعليه اشكالان الاول ان وجوب المعرفة متوقف على اسكانها
 وليس ابكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو غلب وداعى نفسه من مبدأ نشوءه من غير نظر لم يجد من
 نفسه العلم بذلك اصلا والضرورى ان يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية متعاقبة من النظر على هذا اسكان معرفة الله
 فرع افادة النظر مطلقا اى في الجملة وفى الالهييات خاصة وفيها بلا معلوم وقدر الاشكال عليها على كل وجه اعتبارها
 في تقريرها واجب السمعة والمهندسون والملاحدة قلنا وقد مر ان جواب عنه اى عن ذلك الاشكال اى على
 كل واحد الثاني انا وان سلمنا اسكان معرفة الله تعالى لكن لا سلم اسكان وجوبها بشا عا لان وجوبها كذلك انما يكون
 على سبب الله تعالى وانه هو غير ممكن او يجب المعرفة بالعارف به تعالى وفيه تحصيل احاصل اى تحليفت
 يحصله وذلك منع او غيره وهو مختلف العاقل اى من لا يعرف تعالى كيف يعلم لطيفه اياه وهو ايضا قلنا ان الله

والثانية انما يبان بتكليف غير العارفة لما يكون غافلا ممنوعا بشرط التكليف بمجرده وتصوره لا العلم والتصدق
 كما مر من ان الغافل من الاغنياء الخطأ ولو لم يقل له انك سكت لاسن لا يعلم انه سكت الثالث سلمنا اسكان
 وجوب المعرفة بشرط العلم لانهم قد قولوا جمعنا الامم على ذلك قلنا لا يلزم الاجماع منهم على وجوبها عادة على
 اى كالا جماع منهم على كل الطعام واحد وعلى كلية واحدة في آن واحد قلنا يجوز الاجماع بينهم فما يوجد فيه امر جامع
 لهم عليه كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الاجماع بقوله من توفيق الدواعي الى انعقاد الشهادة وسعفة احكامها وقيام
 الدليل المظن على ذلك المجموع عليه وما ذكرتم من الاجماع على طعام واحد وكلية واحدة لا جامع لهم عليه بل هو انهم
 اذ يتجمعون وحالهم يتخالف فيه اعيانهم الى عدم الاتفاق فيه الرابع لا يجمع ان يثبت في نفسه امتنع نقله اليها فلا يجمع
 ان يتسك به وانما امتنع نقله الى التثنية من في مشارق الارض وغيرها فلا يعترفون باعيانهم فكيف يعرف
 اقوالهم وجوازهم واحد منهم بالجمعة لا ولو قوبل في بلاد الكفار اسيرا وجواز كذبه في قوله ان الحكم عندي كذا اجاب
 على احترازه عن المحالفة للقيس في الفسدة ولا شك ان اعتبار اعتقاده لا مجرد قول تقو به وجواز وجوده
 افضى الى التغيير جهاده قبل فتوى الاخر بفتح الخاء وكسرها وايضا نقل الاجماع بطريق التواتر يمتنع عادة وبطريق الاستدلال
 لا يفيد في القطعيات قلنا ما ذكرتم من نقوض باجماع الاجماع عليه بطريق التواتر يمتنع عادة وبطريق الاستدلال
 من وجوب القسوة الخمس وتعمير رمضان وغيره وتقديم الدليل القاطع على الظني الخامس ان سلم نقله بعد سلم
 امكانه وامكان نقله فليس يجوز انما الخطأ على كل اى كل واحد من المتكلمين نقله يجوز الخطأ على الكل من حيث
 بكل فلا يكون قولهم جهة خطيئة لان الضم لم يخطأ الصادقين احد منهم على انفراد الى الخطأ بالصادقين واحد اخر
 وهكذا الى ان يعلم ان الخطأ باسهم لا بوجوب الصادق بل بوجوب كون الكل على خطأ قلنا كون الاجماع حجة عليه
 معلوم بالضرورة من الدين فيكون استحكاك منه بالاستدلال في حقها بالضرورة سقطت اليقظة اليها ولا يلزم
 من جواز الخطأ على كل واحد جواز الخطأ على الكل المجموعى لتغايرهما وتغاير كل واحد من الانسان يسعه
 به الدلائل المتكلمة اما احتمال انضمام الخطأ الى الخطأ حتى يعم الكل فسد قبح ما علم من الدين ضرورة وبما ثبت من
 الاوليين صحة الاما السادسة من وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الواقع من الاجماع على خلافه وذلك
 لتقرير النبي واصحابه صلوات الله عليه وعليهم وابل سائر الاعصار الى عصرنا بالقوم على اربابهم وهم الاكثر وان
 كل عصر من عدم الاستفسار من الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ قالوا فيهم
 الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا تعين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقدير والحكم بما
 قلنا لا نوا يعلمون انهم يعلمون الاول اجماعا كما قال الاعراب باليقظة على البعير واثرة القدم على السيد اسماء ذات
 ابراج وارض ذات فجاج لا يدل على اللطيف الخبير غايته ما في الباب انهم قد راعوا عن التقرير والتعظيم
 للمقاصد العرفانية والتعظيم للدلائل الدالة عليها وذلك المقصود لا يعرفان المعرفة الواجبة لهم
 من الاجماع التي لا يقتدر بها على التقرير والتقرير ورفع نسبة والشكوك والتفصيل في التي يقتدر بها

على ذلك او ندعى انها اسمى المعارف ان التفصيل واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي لا يذنبه الحق
ذلك اسمى من فرض الكفاية وفرض العين والضرورة احاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض مبرر وهو حاصل
للحواس العين فقولنا على ايانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل لعلمنا بالاعضاء الساج سلطنا العقائد والاجماع على
وجوب المعرفة ولكن لانها اسمى الايات النظر كما لا يتصور بل قد يحصل المعرفة بالالهام والتوجه التام كما قال علي
الهند فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة ونحوها صرفوا همهم اليه وسلطوا احوالهم عليه وانقطعوا عما سواهم
عندنا بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم والتعليم كما يقول به الملاحدة او التصفية كما يقول به الصوفية فانهم قالوا
ربنا قد انفس بالحيارات وتجريدنا عن الكدورات البشرية والحوادث الحسية والتوجه الى المحضة الصورية والبر
الخلوة والمواظبة على الذكر والطائفة بعيد العقائد المحضة التي لا يحجم حولها شايية ريدية وآما اصحاب النظا في فرض
صريح في عقائدهم الشك والشبهات الناشئة من اولئك الخصم قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة النظر فان القليل بالتعليم
لا يتكفى للنظر في قبول وجوده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام وشبهه النظر بالبررة بالنظر بالبررة وتوكل
الامام عليه السلام فلما انما اتهم البصائر لا يمكن ان يحصل المعرفة لا يجوز بها والامام على تقدير ثبوته لا يباين مع ما
ان من الله تعالى فيكون حقاً اوس غيره فيكون باطلا لا بعد النظر وان لم يقدر على تحريره وتقريره وكذا السحال في تصفية
الابري ان رتبة المبطلين من اليهود والنصارى يوردهم الى عقائد باطله فلا بد من الاستعانة بالنظر فقلنا لا بد
انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغي وليس شيء منها مقدور لنا او بالتصفية
كما به جرحنا فيحتاج الى جهادك شاذ وفخاير كثيرة قلنا في هذا الموضع في حكمه لا يكون مقدور او قلنا محضه
وجوب النظر في المعرفة بل لا طريق اليها الا النظر وذلك بان لا يكون متكلنا الاثمة كجهول الناس بوجوه عرف الله
غيره من الطرق الشاذة التي يوصل الى معرفة الحق بوجوب النظر عليه الناس سلطنا ان المعرفة لا يحصل الا بالنظر لكن
لا يلزم من هذا وجوب النظر اذا الكبر الذي يتصور عليه بقصور عدم المعرفة والشك فان حصل المعرفة لم ترفع
على النظر وتوقفنا على عدمها لا يتوقف على حصوله وكذلك توقف الشك عند بعضهم مع انه لا يلزم من وجوب
يحصل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقا قلنا الكلام فما يكون الوجوب مطلقا والمقدور معنى الا
الواجب الا به قدرة والوجوب هنا اسمى وجوب المعرفة بقدر عدم المعرفة عند الكل فان العارف لا يجب عليه حصول
المعرفة او الشك عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون متقارنا للشك واذا كان وجوب الوجوب بعيد
الوجود ومقدوره لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكوة والنجح وليس يحصل انصاف والاستطاعة واجبا وان لم يكن ان
يتناقش في مقدوره وعدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم يكن المعرفة من قبيل
الواجب المطلق فلا يلزم وجوب قدرتها قلت وجوبها مطلقا باقتباس الى النظر وان كان بعيدا باقتباس الى
ما ذكرنا فان الاطلاق والتقدير ما يختلف بالاضافة لا يرى ان وجوب الصلوة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيد
بوجود الطهارة ومن ثم عرف الواجب المطلق بالآية توقف وجوبه على مقدوره ووجوده من حيث كذلك التاسع لذكر

لا يلزم الواجب المطلق الا به وهو واجب شرعي لان الواجب الشرعي لا يختص بالاعتدال بل
 يتعلق بخطا بشئ ولا يتعلق بما يتوقع عليه ذلك الشئ قلنا المعروف غير مقدور بالذات اى لا يمكن ان يتعلق بها الله
 ابتداء بل هو مقدور به بايجاد السبب المستلزم اياها فاجابها ايجاب سببها المقدور الذى هو النظر وذلك كماله
 بالاعتدال الذى هو ازياف الروح وهو غير مقدور به بذاته فانه امر له بمقدوره الذى هو سبب الموجب للازياف و
 ضرب السبب قطعا اى هو امر ذلك المقدور لهما اذ لا تكليف لغير المقدور شرعا لخصه ان المقدور اذا كانت سببا
 للواجب اى مستلزما لايه اى بحيث تمنع مجالته بايجادها ايجاب المقدور حتى يتحقق اذ المقدور لا يتعلق الا به لان
 المقدور على السبب باقتداره على السبب بالاحتمالية فاختطاب الشرعى وان يتعلق فى النظر بالسبب الا انه
 سبب فيه بالتناول الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالسبب كان التكليف ايجابا
 سببا لان المقدور انما يتعلق بالسبب من هذه المحيية بخلاف ما اذا كانت المقدور شرط للواجب غير مستلزما لايه اى
 للصولة واشئ للبحر فان الواجب يمتنع على به المقدور بحيث ان فلا يلزم ان يكون ايجابا ايجاب المقدور فاجاب
 عنه بانه اى العبد لو كان مأمورا بالشئ مطلقا دون ما يتوقع ذلك الشئ عليه لم تكليف المحال بقوله الواجب
 حال عدم الموقوف عليه الا يمكن وجوب مطلقا ومنه ان المحال ان يجيب الشئ مع عدم المقدور مع عدم التكليف به فان
 عدم التكليف به الاستلزام عدمها كما ان التكليف لا يستلزم وجوده بل كل من وجودها وعدمها يباح كلا من
 ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذ الممكن المقدور واجبه جازله تركها فاذا تركها فان لم يجزى وجوب الواجب
 لم يجزى واجبا مطلقا وان لم يجزى فقد وجب الشئ مع عدم المقدور تنقذ العجز فيما اذا تركها مع كونها
 واجبه وانما يتحقق ان المح هو ان يكلف بالشئ مع التكليف لعدم مقدوره مع عدم التكليف لمقدوره ذلك
 ان تحمل عبارة الكتاب على هذا بان نقول تقديره بالبحر ان يجب وجود الشئ مع عدم المقدور ويجعل اعظم من خلقه
 بالوجود المقدور تقديره وتقدم الاشكال التاسع على الثامن لكان سبب لسياق الكلام العاشر المعارض لما ذكر
 من الدليل الدال على وجوب النظر لوجه ثلثة والى على انه ليس واجبا احدا اى النظر فى معرفة الله وصفاته
 وافعاله والصفات الدينية والاشكال الكلامية بدعيه فى الدين اذ لم يتخل عن العبادة والعبادة لا تستلزم
 اى بالنظر فما ذكره لو كان قد استعمل العقل لينا ان قوله اى على عقلك انقل شيئا بالمسائل الفقهية
 على اختلاف ايضا فادخل بعدد وما ورد فى الحديث هو انه قال عليه السلام من احدث فى ديننا ما ليس
 منه فهو راسى مردود قلنا اذ كرم من عدم النقل تحمل توازنهم كالمواضع من دلائل التوحيد والنبوة
 وما يتعلق بها ويقرر منها ما المنكرين لها فان اهل مكة كانوا يباحون النبي عليه السلام ويوردون عليه الشكوك
 والشبه ويطلبونه بالبحر على التوحيد والنبوة حتى قال الله تعالى بل قوم خصمون وكان النبي صلى الله عليه وسلم بالآيات
 الظاهرة والدلائل الباسية والقرآن على ما من البحث عن تلك الدلائل التى يتوصل بها الى العقائد الاثنية
 واثباتها عند الخصم بل ما يذكر فى كتب الكلام الاقطة من سحر ما نطق به الكتاب الكريم الا يرى الى قواه تعالى قل

لو كان فيها كنهه الا انه لم يفسد ثاوان للقيم في رب ما نزلنا على عبدنا فاقول بسورة من مثله وقولنا ولم ير الانسان
 انا خلقنا من نطفة على آخر السورة وانه تعالى ذكرها منها سبب خلقه الانسان وأشار الى شبهة المنكرين للاعادة
 كون الغظام روية شققة فليكن ان يصححوه وانصح على صحة الاعادة بقوله فليكن كنهها الذي ان شاء بآول مرة
 وبذا هو الذي يحول عليه المتكلمون في صحة الاعادة فالوان الاعادة قبل الابد اول مرة وكلما شئ مثل كلمة فاذ
 كان قادرا على الابد كان قادرا على الاعادة ثم نفى شبهتهم التي حكاهم عنهم ولما كان تسليمهم يكون اخطام
 روية من وجهين احدهما احتياط احب اليه ايدان والاعضاء بعضها لبعض فليكن بمنزلة اجزاء بدن عن اجزاء بدن
 آخر واجزاء بعض من اجزاء بعضا آخر حتى يتصور الاعادة والثاني ان الاجزاء الرمية يات بعد ليس ان السورة تبقى
 رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه علم كنهه فيمكن تميز اجزاء البدن والاعضاء في اجواب الثاني بما جعل النشا
 في الشجر الا انضج ما بينهما من المضادة والظاهرة فلان القدر على ايجاد المحيوة في اخطام الرمية الياسة ولي لان
 المضادة منها اقل من النكسرى الاعادة شبهة اخرى مشهورة هي ان الاعادة كما جارت بها الشرايع فخص بها اعداء
 هذا العالم والى عالم آخر وذلك بطا اصول كثيرة مقرر في كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما
 سلم كونه تعالى خافا لهذه السموات والارض لانه ان تسلم كونه قادرا على اعداءها فان صاح عليه العدم في وقت
 صح عليه كل الاوقات وان تسلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شئ قادر على مثله قال في نهاية
 العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات القنوة والرد على المنكرين اكثر من ان يحصى فكيف
 يقال ان الرسول وصاحبه لم يخوضوا في هذه الدلائل كما كانوا المنكرين الخوض فيها نعم اسمى الصالحين كيد ولوة اسمى علم
 الكلام كما دونه ولم يشغلوا بتجسس الاصطلاحات وتفسير المناهج ونحوها السائل في تفصيل الدلائل وتخصيص
 الاسماء والجواب كما اشتغلنا نحن بهذه الاسرار ولم يبالوا في نظور الدليل والالزام كما بال الغافه وذلك
 اعني ترك التدوين والاشتغال بالمباحة لا اختصاصا بصغر النفوس وقوة الازمان وهدية القران
 وشهادة الوحي المفيدة لقيضان الانوار على قولهم الركبة والتكليم من مراجعة من يعيدهم ويذرع عنهم ما شئ
 يعرض لهم من شك او شبهة كل حين من الاجيان مع متعلق بالاختصاص اى اختصاصا بذكر مريح قلته كما
 المشككين لهم ولم يكثر الشبهات مطوون على ما قبله بحسب المعنى كما قيل مع انه قل اعاندهون ولم يكثر
 الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا ما حدث من الشبهات في كل حين من الاجيان السابقة فاجتمع لنا انما
 كل ما حدث في الاعصار الماضية فاشج في زماننا الى تدوين الكلام لم يحفظ العقاب وودع الشبهة دون زمان
 وذلك اى عدم تدوين الكلام كما لم يدونوا العقد ولم ينفوا اقسام ارباعها اى العبادات والبنائات والكنائ
 والبنائات والوجوب والاصول كما ميزنا بالذلك ولم يحكموا فيها اى في اقسامه وسأله بالاصطلاح المتعارف في
 زماننا من النقص وهو يخلع الحكم جاعل علة في القياس والقلب وهو تعليق اينا في الحكم بعلته والجميع
 وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلته مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وميوان لفرق بينهما بما يقتصر

بالوجوب المعرفة على وجه بطريق الضم في إثباته إلا أنهم يقولون بالمعرفة واجب عقلا أي قدسكون في إثباته وجبا
 بالعقل لا بالاجماع والآيات لأنها وافقه الخوف الحاصل من الاختلاف أي اختلاف الناس في إثبات الصانع
 وصفاته وإسماها علينا معرفة فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف اللواحق فيما بين الناس حذر ان يكون له
 منافع ومفاته قد وجب عليه معرفة فان لم يعرفه زعمه وعاقبه يحصل له خوف وعيره أي الخوف الحاصل من غير
 الاختلاف كالنعيم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهد ما يجوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان
 لم يعرفه ولم يشكر عليها سلبها عنه وعاقبه يحصل له خوف من ذلك العيب وهو أي الخوف من عذر العاقل وقد قلده
 ممن انفس مع القدر عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يعرف الضرر مع قدرته عليه وجه العقلاء باسرع سمع
 الى ما يكرهه وبذلك يوجب العقول والما كانت المعرفة وجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر في نظر العيب واجبا عقلا لما علمت
 بكذا تسكوا بهذه الطريقة ونحن نقول بعد تسليم العقل بحسنه وانه في الافعال وما يتفرع عليها من الوجوب
 والمحرمات وفيما نحن نحصل الخوف المذكور بعدم الشعور بما جعلوا الشعور به من الاختلاف وغيره ودعوى غرض
 الشعور من العاقل متنوعة لعدم الخطر في الاكثر فان فكر الناس لا يحصل بها لهم ان هناك اختلاف بين الناس
 فيما ذكره الله الله منهم شعرا قد طلب منهم شكر عليها بل هم ذاهبون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول
 الخوف فلا دابة أي الفرقان الحاصل بالتفريق منه أي الخوف اذ قد حيط فلا يقع الفرقان على وجه الصواب
 والنظر فيكون الخوف اكثر من الايمان الناظر فيه أي في عرفاته تعالى حسن حاله قطعاً من المعرض عنه بالكلية لا بالتفريق
 ذلك ثم لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذي هو اشد خطراً من الجهل البسيط والبلادة اذ في الاصل
 من فطانتهم لرب الاربي الى قوله عليه السلام اكثر اهل بالحجة ليلته ثم لنا في ما دعى النظر والعقل لا يجب عقلا
 انه لا يجب شيء عقلا بل اصحابه تعالى وانما ما عيّن حتى يثبت رسوله لا نفى الله سبحانه التعذيب بطلقا ونيو كان
 او اخر ولا قبل البعثة وهو من الوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون المعصية فينبغي الوجوب قبل البعثة
 لا تفعله لازمة وهو يثبت كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتاً معه قبل بعثة الرسل ومحصلاً له لو كان
 وجوب عقل ثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتكفون الواجبات فيلزم ان يكونوا معقدين قبلها
 وهو ذلك اذ لا يقال المراد بالرسول في الآية الكريمة هو العقل لا شئ كجها في الهداية او المراد من الآية ما كان
 معقدين بترك الواجبات الشرعية وليس لزوم من ذلك نفى التعذيب بترك الواجبات العقلية بل نقول كل واحد من
 حمل الرسول على العقل وتقييده التعذيب بترك الواجب الشرعي بخلاف الوضع والاصل وح لا يجوز صرف الكلام
 اليه لا ليدل ولا دليل جهنا فلا يجوز ان يترك شي منها استجبت المعتزلة به ولو لم يجب النظر الا بالشرع لزم ان لا يكون
 وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة او نقول المكلف حين يامر الله في المعصية معجزة وفي جميع ما يتوهم عليه
 نبوته من شئ الصانع وصفاته لينظر بصدق عموماً لا النظر لم يجب النظر على فان ليس الواجب على الاقدام
 عليه ولا يجب النظر على ما ثبت الشرع عنده اذ الغرض ان لا وجب الا به ولا ثبت الشرع عنده في العلم

ان المقصود الحق بكتابته الذي هو خطه كذا والا فان شغلنا كونه مقدورا فالنظر والا المقصود بهذا اوفق ميسرا
 الكلام المشهوره المتأهب الشك المتعبد الا انه يدل على ان المقصود غير مقدور ومع كونه واجبا وعلما معزورة من
 امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار اخر ولازم التمكن من كون الواجب غير مقدور لثبات اتفاقا
 قال الامام الرازي ان اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفه بخبر من يجعلها مقدوره والنظر
 عند من لم يجعل العلم حاصل عقبيه مقدور ابل واجب الحصول وان اراد اول الواجبات كيف كانت فهو المقصود
 وقال ابو اسحق هو اول الواجبات هو الشك لان المقصود الى النظر بلا سابقه شك يقتضي طلب تحصيل العلم
 او وجود النظر مع ما يمتنع الا ترى انك اذا تصورت طرفي المطافان خربت تيقنه كان مانعا وانت تعلم ان اتفاق
 الجزم المستلزم للشك يجوز ان يكون هناك نكل بالمطافه فيقضي فنجوز القصد الى النظر تحصيل العلم وقد قال في
 وجهين الاول ان الشك غير مقدور فلا يكون واجبا وما فيه نظر اذ لو لم يكن الشك مقدورا لم يكن العلم الغير مقدور
 لان القدر يثبتها الى الضدين سواء عند ابي اسحق والعلم عنه مقدور فيكون الشك عنه الغير مقدور واظا العلم
 كونه غير مقدور وقال الامام الرازي ان ابتداء الشك غير مقدور للعديل هو واقع بغير اختياره الا ان ادواته
 اذ لان يتبرك النظر فيه وم الشك وان يظفر في دل الشك انت خبره ان ما قاله لا يفيج ابا اسحق لان الذي
 ان يتقدم عنده على القصد الى النظر ابتداء الشك لا دواءه الثاني وهو الصواب في الرد عليه ان وجوب العلم
 عنده مفيد بالشك على ما تيقنه فاحد لان الخوف يقتضي لوجوب العلم فانه يشاهد من الشك كمال
 من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن روي ثانيا المنع واذا كان وجوبها مفيدا لوجود الشك عند فلا يكون
 واجبا بها ايجابا بلا ولا مقتضا لاجبا كاجاب الركوة لما كان مشروطا عقيد الحصول انصاب لم يكن ايجابا تحصيل
 انصاب ولا مستلزما لاجبا تحصيله اتفاقا فرح ان قلنا الواجب الاول القطر من المكنه زمان يقع النظر التام و
 التوصل به الى معرفه الله ولم يظفر في ذلك الزمان ولم يوصل بلا عنده هو عاص بلا شبهة ومن لم يكن ذلك انما
 بان ان حال البلوغ فهو كالحجبه الذي اتى في صباه ومن امكنه من الايمان ليس بخفض النظر دون تمامه فان شرح
 فيه بلا تأخر واخر من المنيه قبل انقضاء النظر حصول المعرفه فلا عيبان قطعاً واما اذا لم يشع فيه بل اخره بلا علة
 ومات في غير احتمال والاعلم حصيا بتقصيره والتأخر وان تبين عدم اتساع الزمان تحصيل الواجب كالمراهع ظاهره
 فقطر ثم تحصيل في ذلك اليوم فانها عاصيه وان طهر اسهل عليها اتام الصوم وانما خص الفرج بالنظر لا قطعاً تمام
 حتى فيه التخصيص الذي ذكره بخلاف القصد واما المعرفه فاشهر راجع فيها الى الشروع في النظر وقد قال
 في التخصيص انما انما يتعد الى الاتقان بعد كبت ولو جعل واجبا لا يجب ان يقصد
 الى تحصيله لفرم ان يكون الله به بوقا يقصد احدا المقصود الثامن الذي هو الواو النظر الصحيح يستلزم
 العلم بالمنظور فيه فقد اختلفوا في النظر الفاسد بل يستلزم الجهل الى الاعتقاد الذي لا يلائم المنظور فيعلم ان
 المقصود احدا واحدا الامام الرازي انه يفيد مطلقا سواء كان فاسدا من جهة اذ هو من جهة بصيرته لان من اعتقد

العلم القديم وكل قديم حتى من العلم المنع ان لا يتقدم ان العلم غنى عن العلم ضرورة وهو مجهول وقد يقال ان العلم
 قد ابرش على ان لما عرفت منه هو المذهب الثالث اعني التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة ليس بظاير العلم
 وانما هو من جهة الصواب والمخالف عند الجمهور انما يفيد مطلقا سواء كان فاسدا ماداة او صورة وقد اوضح عليه انه لو افاده وان
 لكان انظر الحق في شبه المطلق يفيد ما لا يجهل وليس الامر كذلك واجواب لجميع هذا الاستحاج لم يكن انظر الصحيح في هذا
 للعلم والا وان لم يكن غير مفيد بل كان مفيدا لكان الظاهر المطلق في حجة الحق يفيد العلم فان قلت شرط افادة العلم
 اعتقاد المقدمات المعترضة في النظر الصحيح والمطلوب لا يتقدم فذلك لم يفيد العلم قلنا هو مشترك في شرط افادة العلم في النظر
 الفاسد لعل اعتقادها هي المقدمات المعترضة فيه والحق لا يتقدم فذلك لم يفيد العلم وانما هو مشترك في شرط افادة العلم في النظر
 في عدم الافادة مطلقا فيحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه يستلزم وجه العلم الى نفس الامر لا لا يستلزم
 كان قد تجلوا اتفاقا كما في امثال المذكور الذي اوردناه الامام الرازي بيانه ان انظر الصحيح انما هو في مقدمات لما في العلم
 الى المطالب انظر نسبة مخصوصه سببا يستلزم العلم المطلوب عند استقراء ضلوه العلم قال الامام في ان العلم للمنظور فيه
 مع المطالب في مقتضى في واقعها لا يتصور معها الا كالكفا بينهما وليس للفاسد ذلك فان اشبهت المنظور فيها ليس
 لها في نفس الامر سبب اتزان في خصوصية مقتضى لا جملها يكون متنازلة للمطلوب استلزامها اياه راجع الى التنازل
 اعتقد فيها وجه مقتضى في المطالب لا جملها لا يتقبل في العلم في الامر في اذ انظر خطا رده في اعتقاد وجه الدلالة لم يتقبل الدلالة
 اصلا فالنظر الصحيح توقف على وجه الدلالة الاليل على المطالب لا يطبق فيها في نفس الامر سبب اتزانها فاستلزم العلم في مقتضى
 بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد مع الجهل وليس لما وقع فيه النظر الفاسد ابطا وانما هو حذوف ما عليه
 المنظور في حق توقف النظر الفاسد عليها واستلزام الاجلها الا اعتقاد ذلك الصالح اعني الجهل المركب بالمطلوب لا خفا
 به اي بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد التعمير والصحيح الذي قد مناه وقول الامام الرازي في المثال الذي
 اوردته من اعتقاد اثنين لمقتضى من اعتقد ذلك النتيجة بجهلنا ما ذكره في حق ولكن ليس الشأن من العي بالحق
 الفاسد في اي في ذلك المثال اعتقد كذلك اي اعتقد مقدماته صادقة بل بالمعتقد ذلك فلا يتحصل به
 الجهل فلا يكون النظر الفاسد استلزاما للجهل وان كان حاله بالاعتقاد سبب اعتقاده وقطعا ان القول ليس كل
 من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذا لم يعتقد كذلك لم يحصل له ذلك النظر العلم لا يتلوه فيه فلا يكون النظر الصحيح
 مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقد لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب معلوم تصديقه لا تصديق علمه فيما ذكرنا في
 انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن هناك نظر فاسد سبب ما ذكرنا ترتيب تصديقه في غير مطالعة وليس حجة في
 غير مطابق وتحقيق انه لا استحالة في ان يكون بين القضايا الكوارات رابطة عقلية لا جملها يستلزم بعضها ايضا
 فانه لا فرق بين المقدمات الصواب والكاذبة الواضحة على ثبوتها شكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما هو
 بينها في تحقيق الملزوم في الاول دون الثاني وذلك لا يدخل في الاستلزام للمنظور في العلم في النظر الفاسد
 ان يكون في وجه الدلالة اعني تلك الرابطة العقلية بل انما كان في صدق المقدمات بان يكون كما ذكرنا في وجه

والارتباط العقل الموجب للاستدلال العطف بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم في الاول واجهل في
 الثاني يتوقف على اعتقاد حقيقة المقتضيات بلاد في واما ما ذكره من التهمة فانه انما يتوقف على اصطلاح من جعل المقدم
 وليلا فقبل مثله العالم دليل العطف والارتباط عطف به ووجه دلالة العطف بحسب نفس الامر ولا جله كان مستلزما
 وكان النظر فيه من ذلك الوجه بعيدا لعلنا نقتطع بتخالف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا ووعدا فاما
 لو لم يكن له الارتباط بما يكون بهما مستلزما في نفس الامر يكون تلك الافعال مخلوقة عليهم ويكون النظر فيه مفيدا
 به لكن من مقتضات انك ارتباطا عقليا اوجه النظر فيه الى ذلك الجمل بحسب اعتقاده لا لاسبب مناسبة
 مخصوصة وارتباطه عقليته بما يكون مستلزما للاستدلال واما التهمة ان الفساد كان من المادة فقد استلزم العلم
 من استدلال الامام وقد بحث ان قولنا زيد جاد وكل مما جسد شئ ان زيد اجسم وليس بجمل والاصواب ان
 الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجمل في بعض القصور واما استدلاله اياه مطلقا فلا كلف وقد بين في المرات
 كيفية استخراج الفساد في من المقدمات الكافية والا وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصوري
 فقط وانها معاطلة لاستلزام النظر الجمل اذا الضروب الغير المتعمدية التي قدت صورها سوا كانت مقدماتها
 او كاذبة لا يستلزم اعتقاد اصلا لا خطأ ولا وصوا

المقصد التاسع

فيما اختلف في كونه شرطا للنظر قال ابن سينا شرطا في غاية النظر للعلم العقلي فكيف لا يندرج والارتباط بين
 المقدمات فان من علم ان هذه نظرية وكل نظرية عاقد راي مستقر ليلين فقلن انها حائل وبما هي في علمه ولو
 الا ان يولد من ارتباط الصغرى بالكبرى والندراج هذا التجزي الذي هو هذه البطلية ذلك الحكم الذي هو كل
 عاقد لا يولد هذا الذبول بخم يكونها عاقد ولم يظن انها حائل ومنه الامام اقراري وقال ليس ذلك العقول
 لا فاقوة النظر العلم ان العلم بان هذا من يدريج في ذلك وبان احدي المقدمتين تهبط بالاحرى تصديق آخر من
 التصديقي بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم به اى بان هذا مستدج في ذلك وبان هذه مرتبطة بتلك كانت
 هذه القضية التي وجب العلم بها مقدمة اخرى تنضم اليها الى المقدمات الاخرى من جهة ما وجب لها فخطا لترتيب
 وكيفية الاندراج مرة اخرى ويترجم اليه مقتضى حصول العلم بالباطل والوجوب لانهم ان ذلك اى الذي وجب العلم
 به مقدمة اخرى بل ذلك العقول الذي اعتمد ابن سينا هو ما خطه سبحانه المقدمات في النتيجة فانه قال بهذا
 خلا سبيل الى ذلك مما جعل من قبل حاصل معلوم ولا سبل العلم الى ذلك الا بالانتماء الى الجمل التي لا يتبين
 صار مودوا الى المقادير انما بالنظر للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة من قبل القصور ان المقدمات في خطا
 وقد اتفق لبعض بعض القاضي البدي ضاوى على ان سينا وهو يكون انتم ضمن شرط الاندراج باستلزام
 الاشكال في الجمل والخطا في الاندراج لا احد في كليلين يتكبر في منها من غير يبين مع ان انتج
 احدهما النتيجة بين على واما في الاندراج في الجمل وذلك لان التهمة من فريدة من الطبع فينتج بها

بالبديهة وبغير أدلة ثانياً بعيدة فلا تعقل بها إلا بدليل أو تبيين وفيه نظر لاختلاف اللوازم في الاشكال فقد يكون
 أحياناً بعض من تلك اللوازم أظهر من استحبابها لبعض آخرتها وتفضل الكلام من الاشكال مختلف على سبيل
 منع بخلاف ما في المقدمات وآياتي المتلخج فادفوض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللوازم
 في استبعادها عكس اللوازم من الآخر وإذا كان أحد الاختلافين لازماً وقد يتبعان أيضاً ما كان يكون الاتفاق في
 التجارواختلاف اللوازم أو الاختلاف في الملزومات والاختلاف فيها معاً فان اللوازم من أحدها قد يكون مبنياً
 ولا يكون بين أحدهما وبين الآخر وبين استبعادها وأخرى فيها والاتحاد ان كان بينهما وبين سبيلها ما ذكره وجعلته طائفاً
 اجتماع المقدمتين معاً في الذهن تجربتين على ما ينبغي فسلم لأنه إذا كان حصول المبادئ وحدها ملائمة
 يمتنع بينها كما في حصول المطالبات كان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالمها بجميع العلوم لانه بالاكسيات
 الى الضرورات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادئ هيئة مخصوصة معارضة لها هي صورة التظلمة وان
 اراد آخره وادراك الاتحاد المذكور فلهذا سبباً بعد ترتيب المقدمتين على سبيل الشكل الاول الى امر آخره
 انه لا يمتنع مقدمتين من الترتيب والهيئة وان يكون لهما هيئة مخصوصة مع النتيجة وانما ملاحظة الترتيب والهيئة
 المتضمنة فلا بدليل على كونها شرطاً سوى قضيتها لظلال الاشكال وخضابها وقدرتها وما فيها وما ذكره من المثال في
 بطلانها إنما يصح عند الذمهور عن إحدى المقدمتين وما عند ملاحظتها على الترتيب السابق فلا يصح ذلك
 المثال نعم إذا لم ينظر الى قبل الصغرى كان الترتيب مقصوداً وأمكن ذلك الشق

المقصد العاشر

قد اختلفت في ان العلم بالادلة دليل على المدلول بل يخالف العلم بالمدلول قال الامام الرازي بهما دليل
 مستلزم كوجوب العالم ومدلول لازم وجود الصانع ولا ينبغي سببها متاخرة منها ولا شك انها متاخرة فيكون
 العلم بالادلة متاخراً بما سفارة الفاعل ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما نقول بالعالم يدل على وجود الصانع بحجة
 اولاً مكانة فالدليل هو العالم ووجه الدلالة هو الحدث او الامكان وهو معارضة عارض وقال آخرون
 لا يجب ذلك اسي كون وجه الدلالة غير الدليل قد يدل على غيره نظراً الى ذاته والا اسي وان لم يدل
 انتهى على غيره اذ بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالته غير وجه الدلالة لان شغل الكلام الى ذلك
 الوجه الذي هو سبب الدلالة الدليل كالامكان مثلاً فانه الفاعل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له
 وجه دلالته بخلافه والحدث الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل اولاً واسطهين العالم الذي
 هو ما سوى الله والصانع كل ما كان متغيراً له تعالى فهو اهل فيما سواها ليس بشيء مثلاً في العالم والصانع
 ونحن استدلل بالعالم على الصانع فليس ثم امر ثالث هو غير دليل والدليل وجه الدلالة الذي ذكره بهولاء فريب
 محال قال شاذيخنا من ان صفته الشيء لا وجوده لا غير كما سبباً بل يشبه ان يكون فرعاً لذلك فان وجه
 الدلالة صفته الدليل وشققت عليه اسي على ما ذكره شاذيخنا من حال الصغرى مع الموصوفات قال نافذ المحقق

بندہ المستغنیہ انما تجری فیما بین الشکلیین عند استدلالہم بوجود ماسوی اللہ تعالیٰ علی وجود تعالیٰ فیقولون
لا یجوز ان یکون وجود لائہ وجود مساوہ علی وجود تعالیٰ سغایر الیہما اذ الغایر بوجود تعالیٰ داخل فی وجود
ماسوہ بوجود تعالیٰ فقط و اجاب بان وجہ الدلائل سغایرہ وجودہا و ہوا امر اعتباری لیس بوجود
فی الخارج کالاسکان او المحدث

المرصد السماوي

في الطريق الذي يقع فيه النظر وهو الوصول الى المقصد بوسط النظر وقيد مقاصد الاول في تجديده وقسمه
الى اقسامه الاولى بواجب الطريق فاعلم ان التوصل صحيح النظر فيه الى المطاوعة المكانية لان الطريق النج
عن كونه طريقا لعدم التوصل الى كيفية مكانة وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستقيم المقاطع يمكن ان يتوصل
به اليه وليس فانفسه مسئلة. وازداد بالتفكير في ما عظم النظر في نفسه والنظر في احوال المقاصد والمفرد الذي من
شأنه ان يفكر في احواله وصل الى المطاوعة كالحاصل مثلاً فانه يسمى عند عدم دليله ولا يتناول اية التصورات المتعددة
منها من بين الترتيب وحيث تناوله المتحركات اذ لم يؤخذ مع ترتيبها والاطلاق المطاوعة تصوري والتعدي في
كما ان الادراك المتصور الواحد في تلك المطاوعة الادراك الذي يطلب بالنظر فان كان المطاوعة في طريق
الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفة وان كان المطاوعة تصرياً في طريقه دليله وهو اولى الدليل بالشيء
الذي كوشنيل انظره الموصول الى الظن كانه الرطب الموصول الى الخبز والعلو والقطيع الموصول الى الخبز والاعتصام
كالعالم الموصول الى العلم بوجوه الصانع وقد يخص الدليل بالقطعة وبشيء الظن المادة وقد خص الدليل بالجزء
التحقيق الاول لما يكون الاستدلال فيه من العلل كاجمعي على العلة ينفع الاحتياط وتسمى بآثارها ثانياً
وتسمى بآثارها على الاستدلال فيه من العلة على العلل لعلها وبرهانها

القصة الثانی

المعروف بحسب معرفته قبل معرفته المعروف لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد ان يتقدمها
 فتكون غيره اذ لو كان عليه ان يكون الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما ويكون ايضا اجلي منه اذ لو ساء
 في الجملة او كان اخص منه لم يكن معلوما قبله فلا بد ان هذا التفرج على كونه اجلي اى لا بد ان الشيء بالاجل
 الابرأ فانه لا يكون اجلي منه ساء ان توقف معرفته على معرفته بغيره واحدة وتسمى دراهم كما تقولك الشمس كوكب
 شهابى والنهار زمان كون الشمس ظاهرة والكثرة دهرى ودرهم كقولك البحر كخرق النخى من الابرأ
 الفعل بالندرج والندرج وقوع الشيء فى زمان والزمان بعدد الحركة ولا بما شارة الى شدة اثر المعروف
 لا بد من ان يساوى في العموم والخصوص ليحصل به التميز وتوكل اى لو لا كونه مساويا لدرجته
 على تقدير كونه اعم مطلقا ومن وجب لم يكن مانعا من دخول غيره المعروف ولا مطردا وهو ان يكون
 كلما صدق المعروف على شيء صدق عليه المعروف اعم واخرج بعض افراده على تقدير كونه اجليا

من وجهين فليكن جامعاً لفراد المعرفة ولا متعكساً وهو ان يكون بحيث اصدق على كل ما اصدق عليه
المعرفة وأعلم ان اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه المتأخرون اذ حصل التميز التام بحيث يتنازع
جميع افراد المعرفة عن جميع اعماده ولا يتيسر شي منها بغيره او اما المتقيدون فقد قالوا الاسم منه تمام تميز الرسم عن كل
ما يغايره ومنه ناقص تميز عن بعض ما يغايره وهو جوابان المساواة شرط لحدوث الرسم كذا تناول ما ليس من الرسم ولا يخلو
عما هو منه ويجوز ان الرسم بالاعم والافضل وايد ذلك بان المعرفة لا بد ان تغني التميز عن بعض الاعقاب فان
حالا لا يغني تميز الشيء عن غيره اصله لا يمكن سببا للتصوره واما التميز عن جميعها فليس شرطاً لان التصورات
المتكسبة لما قد تكون ووجهها بالشيء لا ذاتي والامراضي كذلك يكون لوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون
كاسب كل منهما معرفة المساواة شرط للمعرفة التامة دون غيره جدا كان او جوا ولا بد فيه اي في المعرفة من تميز
مسا والمعرفة فان كان التميز ذاتيا كسب المعرفة جدا والاسمي رجحا على التقديرين فان ذكر فيه تمام الذي
المشترك بينهما وبين غيره اسمه بالجنس القريب قيام احداهم مركب من الفصل والتبعض القريين واما رسم
تمام مركب من الخاصة والجنس القريب والافاقص اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس
البعيد والافاقص العام عند من يجوز احده في الرسم والمركب اذ المكين يبيح التصور بحد بجزءه خذ اما ناقصا
وون البسيط فانه لا يمكن تجديده اذ لا خبر له فان تتركب عنها اسي عن المركب والبسيط غير جوا ولا يكون ذلك
الغير يبيح التصور جدا والافاقص بجزءها اذ لم يعجزه الشئ ولا تصور سببي البسيط الخاصة مثالة لا يرد عليه
سبحث يكون تصور من منظور التصور به رسم والا وان لم يكن الخاصة كذلك فلا يرسم فان كان ذلك الكسبة الذي لذلك
الخاصة وكذا المكن رسم التام بتركيبه القريب مع خاصته والافاقص واهنا نوعان آخران التعريف احد هما التعريف
بالمثال سواء كان خبريا للمعرفة فتقولنا الاسم كذا وافضل كذا ولا يكون خبريا كقولك العلم كذا وتورد بوجهل كالتعريف
وهو باحقيقة تعريف بالمثابة والتعريف بالمثال والتعريف بالقطعة التي بين ذلك المعرفة وبين ذلك المثال فلا
كان تلك المشابهة مفيدة للتميز فهي خاصة لذلك المعرفة فيكون التعريف بها سمانا نقضا واختلاف في الاقسام لا يرد عليه
المعرفة والا اي وان لم يكن تلك المشابهة مفيدة للتميز لم يصلح للتعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حقيقة
ولما كان يتناسا العقل القاصرة بالاشكالية كثر الاشاع في مخاطبات المتعلمين فثابتها التعريف بالقطعة وهو ان لا يكون
اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسد لفظ واضح ولا يعلل ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسود وليس هذا تعريف
حقيقا يراه به اذ قد تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني التي ينسب اليه
ولعل من موضوع اذ يراه فما الى التعديني وهو طريقة اهل اللغة وفارج عن احواف الحقيقة وقسما لا يعلل التي
توكرت وقد ان يكون بالفاظ مفردة مرادة فان لم يوجد ذكر مركب القصد به تعيين المعنى لا تفصيله وأعلم ان
الحقيقة التي يقصد بحصولها ليس يحصل من التصورات تنقسم الى قسمين احدها ما يقصد بتصوير مفردات
غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم شيئا مفردا بالجنس اجمالا وادركه تصور به وجه

الكل فان افضل نفس مفهومه باجزائها كان ذلك محالاً اسمياً ولكن ذكر في تعريفه عوارضه ليعني ذلك رسماً
 اسمياً وثانئاً ما يقتضيه تصور حقائق وجوده ليس تعريفاً بحسب الحقيقة للاحد الا وهما وكلاهما من القسمين
 عليه من لان اقتضاهما بمقتضى الفاش بغير شك في ذلك صورته مفهومه او موجوده فانه اذا قال مثلاً الانسان
 حيوان ناطق لم يقتضيه ان حكم على الانسان بكونه حيواناً ناطقاً والا كان مصداقاً لمصداقاً مفيداً للتفكير
 لا للتصور بل اراو بذكر الانسان لا توجه ذهنك الى ما عرفت بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه الكل فليس بين احد
 والمحدد وحكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لانهم الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال للكتاب
 لا اسلم كتابك ثم يصح ان يقال لانهم الان ان هذا احد الانسان او ان الحيوان تنبسط له والناطق فصل الى
 غير ذلك فان هذا ما وجد صادره عنه معناه وقابل للمعنى فاذا اريدت فصح حد في النطاق الموجودة وكان
 خطأ الاعتقاد انه وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا نتيجة على الحد النقض والمعاينة فاذا القتل مثلاً
 العلم ما يصح من الموصوف به احكام العقل يقال هذا مستقو ص بالواجبات والاستحالات فان سلم اسجاد
 وجود العالم المتعلق بها فاعتدلت بطلان حده وفساده لقشته والافلاذ يقال ايضاً بذا معارض بانه لا
 يقتضيه يسكن النفس فان سلم احد ان في اهل حده والا فلا اذ لا اتحاد بين مفهومه وبين الحين بل كل منها
 مفهومه عليه اما اذ قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا له لولاه واصله ما كان هذا الفرق العظيم
 وحكما قال المتن الذي ينع بوجه نقل ما وجد استعمال ثم انه يقتضي في التعريف الاعمال كونه اظهر عند العقل فقلت
 اولى ولان الاخص فيدره يخص بالابه فكان تقديره عليه نسب ويقال من انه واجب في السد التام لانه
 محصل بجزئه الصوري حتى اذا انما الجنس فيه كان حدنا قصا فليس ينبغي ان ليس الحد التام خبره خارج عن الحد
 المبرم المنصو في الجنس والفصل ويحذف من الالفاظ البرهانية الوحيدة التي لا تفهم السامع معناه فخرج
 تفسيره فطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند
 اربابها فغيره من غيرهم ومن الشك والمجاز بلا قرينة ظاهر فقرر في المشترك بين المقصود وغيره وقرينة
 المجاز الى غيره وبالمجاز من كل اعتدافه على الدلالة على المقصود ذلك لانه بعدد الظاهر والتنوع فلا بد من ظهور الدلالة

المفصل الثالث

الاستدلال اما بالكل كالحیوان مثلاً على الجزئي كالانسان مثلاً فانه يستدل بحال الاول على الثاني وهو
 امي ما يستدل فيه بحال الكل على حال الجزئي القياس قد عرفت بانه قول امي مركب اما سمع به جنس القياس
 المسموع واما مقول جنس القياس المتقول واما التخصيص الى قول مولف الكتاب اذا قلت قول من قضيا بانهما
 منه ان بعض منها فصيح بانه مولف من قضيا واراد بها ما فوق الواحدة متى سلمت تلك القضايا سواء كانت
 سلمية صادقة في نفس الامر ولا ازم عنه امي عن ذلك القول لانه لا المقدرة ان يتغير لانه من شئ من المقدمات
 كما في قياس المساواة ان يتغير لانه لا يحدى المقدمتين متباينة لما في طرفيهما اذا عين للزوم مجلس التفسير

قول اخرا اذ به المحقول لان السمع غير لازم اصلا والكشف عن هذه القیوم كما ينبغي محتاج الى مزيد علم
 مشهور في الكتب المبسوطة واما ما تجزئ على الظاهر في حال الحكم وهو الاستقراء من التجارب
 المشي اذ انجته وهو اثبات الحكم القیومی في جزئیاته اما طایفه القیوم القیوم كقولك العدد انا زوج واما فردا
 زوج بعده الواحد وكل فرد بعده الواحد وكل عدد بعده الواحد مثل ذلك سبی قسما واستقرا تاما او جنسا فلما
 يفيد الاطلاق بما لا يكون مالم يستقر من جزئیات ذلك الحكم على خلاف ما استقر منها كما يقال كل سبوا
 تحرك بعد المضغ فله اسفل لان الانسان والفرس وغيرهما لما شابه من الحيوانات كذلك مع ان الانسان
 بحكمه فانه بعد المضغ كونه لا اعلى واما تجزئ على جزئی اسی بما لا يحل حاله وهو التمثيل وتسمية القیوم تیساسا
 مشتركه امر لا مفر في علمه حكم الحكم اسی الحكم الشامل لذینك التجزئین قالوا لا بد من الدلیل والدلیل من
 خاصه وتلك اما بما شتم الدلیل على المدلول وهو القیاس واما بما شتم الدلیل على المدلول وهو الاستقراء
 او بما شتم امر ثالث علیهما وهو التمثیل فان قلت بهذا السمع غير الشك لا المدكورة وهو الاستدلال بحلی على
 كل قلنا ان ذلك اسی الحكم ان المدكورة ان تحت كل اقسام مشترك بينهما یفهم الحكم فما جزم ان اسی كذلك
 الحكم الثالث الجزی بر علیه الحكم لان المراد بالتجزئ هنا المنهج تحت الفرد وهو اسك بالاضافی لا ما یمنع
 نفس تصور الشك قیما اعنی السمع یا یفهمه مع كان الاستدلال باجمد ما على الآخر واخلال فی التمثیل لا اسما
 براسه والا وای وان لم يدخل تحت ثالث مشترك بر علیه الحكم فلا يلحق بهما فلا يتعدى حكم احدهما على الآخر
 اصلا فان قيل لا یزید من عدم خبرها تحت ثالث یفهمه صدق الحكم ان لا يكون بينهما تعلیق يتعدى به حكم احدهما
 الى الآخر فكذلك اذ قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حیوان فقد استدللت باجمد الكلیتین المتساوین
 الاخر لا بالكل على التجزئ فمثل هذا يحتاج عما ذكرتموه من نوع الاستدلال مع ان من قبیل القیاس اتفاقا ولا یزاد
 حال بعضهم ان استدلال بالكل على التجزئ او باجمد المتساوین على الآخر فهو القیاس قلت المقصود بالاثبات
 الشامل المذكور بكل واحد واحد من افراد الانسان بالحيوانية لا القیاسی بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق
 هو الامر الذي يفهمه بالكل بما اسی بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان واصلا لان الاستدلال
 لمفهوم الناطق على كل واحد من جزئیات الانسان ولا شك ان كل واحد منهما جزئ المفهوم الناطق فیرجع
 الاستدلال بالكل على التجزئ وقد حجاب الیوم بان واحدا من المتساوین بعد جزئیات اسیا لا لا واقع كل
 منهما موضوعا للآخر كطایفه هو معنى اندراجیه ولا یفهمه بعده وعدم جريان فی مثل قولك بعض السجود ان سجود
 وكل اسود كذا منها تحت آخره هو ان القیاس الاستثنائی اتصل فی مثل قولنا كلما كانت الشمس ظاهرة
 كان النهار موجودا لكنها طافية ولكن انهما ليس موجودا لم يستدل فيه بالكل على التجزئ اصلا وكذا السحال
 فی الاستثنائی ان فصل فی مثل قولنا اما ان يكون زبني الجور واما ان لا یفرق لكنه ليس فی الجور فلا
 یفرق او كذا غری فیكون فی الجور فالصواب ان يقال المناستبة بين الدلیل والمدلول هنا بالاستدلال

فان كان
 ليس تجزئ
 فلهذا
 فلهذا
 فلهذا

ذكرنا واما بالاستلزام الذي للاشتغال - حه فاما صرحا كما في الاستثنائيات المتصلة وغيره فيج كاستغ
الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فارجع الى الاستلزام او الاشتغال فتأمل *

المقصود الرابع

بالقياس وهو العدة لا فائدة اليقين فان الاستلزام لا يفيد تعينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التعميل
لا يفيد الا اذا كانت العلته قطعية ورجع الى القياس بهذا التبيين سكونا في صورة جرس الاول ان
يعلم حكم الكل السبالي او سلبه لكل افراد شئ هو الا وسطا يعلم شئ في شئ وذلك الشئ الذي هو الا وسطا
هو الا وسطا كله او بعضه فيعلم شئ في ذلك الحكم السبالي او السلبه لاخر كذلك اسي بكذا وبعضه قطعا حاصلا
بالبدية مقدرا اشار الى كيفية كبرى الشكل الاول وانجاب مغزله مع فعليتها والى نتائجها الاربع اللازمة من
ضروب الاربع لزومها من رتبة الثاني ان يعلم حكم السبالي او سلبه لكل افراد شئ هو الاكبر ومقابلته في وسطا مقابل
ذلك الحكم لاخر كلها وبعضه فيعلم سلب ذلك الشئ عن الاوسطا وبعضه فظهر ان الشكل الثاني يجب فيه كيفية كبرى
واختلاف معدية سلبا او ايجابا بحيث يتحقق اجماعا في شئ واحد فيكون ضروبا البديعية وانه لا شئ الا
كلها او جزئيا سباج في العلم لزومه الى نوع تامل وهو ان ذلك الشئ لو كان ثابتا لاخر لاجتماع فيه الحكم
المتقاربان الثالث ان يعلم شئ من هما الاوسطا والاكبر لكانت هو الا وسطا ولا بد ان يكون شئها اثبت
احدهما الاكبر الثالث كليا فيعلم المقاربا فيه في ذلك الشئ اكلها وبعضه ولا يعلم التقاربا فيها عداه
بل يجوز ان يكون الاوسطا اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا لاجرم كان اللازم جزئيا لوجوب في ضروب ثلثة
واما المقاربا فينتج سلب فهو ان يعلم شئ من احد امرين شئ واما كليا لجزئيا فيعلم مع الاول سلب الاخر من
ذلك الشئ كذا وبعضه ويعلم مع الثاني سلب الاخر من ذلك الشئ كليا فيعلم سلبا الاخر من صاحبه في
ذلك الشئ ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروبا ثلثة اخرى هي سلب السبالي في ذلك كذا ان الشكل الثاني
لا بد فيه من كيفية احدى المقدمتين وانجاب لصغري مع فعليتها وانه لا شئ الا جزئيا موجبا او سلبا وانما لم
يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع محتاج في بيان استلزامه المنتهية الى سر تدبيرا كانت اكثر مما يحتاج اليه
في تحصل تلك النتيجة بتدوين غيره الرابع ان كبرت ملازمة اسي لزوم بين متبين فيلزم من وجود الطرفين
وجود اللازم وعدم اللازم عدم الملزوم وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم
الملزوم فلا لزوم بينهما وقد وجد الملزوم ج بدون اللازم من غير عكس اسي ليس يلزم من عدم اللازم عدم
اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم يجوز ان يكون اللازم اعم فهو جمع عدم الملزوم الخامس ان
المتنافاه بين امرين فيلزم من ثبوت ايها عدم الاخر قطعا فان تناقيا صدقا ففقد من ثبوت صدق ايها كذا
عدم صدق آخر اسي كذب وان تناقيا كذا فقط لزوم من ثبوت كذب ايها كان عدم كذب الآخر اعمى جديد
نفق كل واحد من الاثنين المتنافيين فيتحقق واحد او اجتماعهما كان بينهما ربح تناقض وانتهى البصيرة

وإذ خلق بها فاعلم أنه قد أفرغها من ملأها إلا أن ما ذكرناه كان فيما قصدناه

المقصود الخامس

ما جرى الطرق القوية وههنا طريقان جميعان ليس كما لبعض المتكلمين في إثبات مطالبهم العقلية الأولى أنهم إذا جادلوا في شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا لا دليل عليه يجب إهماله أو الأول وهو أنه لا دليل مثبت تارة قبل الأدلة المثبتة لذلك الشيء وبين منضمها فساد ما مع عدم وجدان دليل سواها أو أخرى محض وجوده الدلائل ثم نفيها ما هي نفي الوجود كلها بالاستقراء أي تتبعنا ما ظلم نجد شيئا منها وهو عايد إلى الأول فيقال إن عدم الوجدان مع مزيد موهنة بيان حصر وجوده الدلائل فالتسك بأول الأول أو ليستقط هذه التوبة وما انشا وهو أن لا دليل عليه يجب نفيه فثبتتونه وجوبه إن أشار إلى الأول لقوله فإذا قلناه أي لو لا وجوب نفي ما لا دليل عليه استغنت الضرورات لجواز بيان شامحة تحتها لا تراها واللام في عدم الدال على وجود ما متعلقه بالجواز والمحملة إذا جازي ثبوت ما لا دليل عليه حتى يجوز أن يكون تلك الجبال محضتها لأنها من قبيل ما لا دليل على ثبوته وأقنعت النظريات التي يجوز معارض الدليل لا يجعله لعدم ما دلنا عليه أو غلط فيه لا دليل عليه وإحاصل أن إذا استدلنا بدليل على حكم نظري فإن جواز ثبوت ما لا دليل عليه جاز أن يكون لذلك الدليل معارض في نفس الأمر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه جاز أن يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا يغيرنا ومع ذلك نتجوز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فنظروا أن تجوز لا دليل عليه يجب القبح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا وأشار إلى الثاني بقوله وإهمه فإن لا دليل عليه من الأشياء غير مبناه يعني أن غير المبناهي من حلال الأشياء التي لا دليل على جوبها فلو جاز ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا إثبات ما لا يتناهي وإثباته مع والجواب أن قولكم في شيء معين أنه لا دليل عليه إما أن يريد أنه عدمه في نفس الأمر أو عدمه عندكم فإن أردتم الأول قلنا عدم الدليل على ذلك الشيء في نفس الأمر ثم فإن تتركه أدلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلًا عليه لا يفيد أن ذلك يجوز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه أحد ولكن سلم لعدم الدليل في نفس الأمر لا دليل على عدم ذلك الشيء في نفسه فإن الصانع لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعاً وإن أردتم الثاني فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الأمر والأمر والأمر علم العوام وكونهم جازين عالين باستقراء هذه الأمور التي لا يعلمون دليلًا على ثبوتها وعلم الكفار المتكبرين بوجود الصانع وتوحيد الذوق والمحبة أعني لمنزلة كونهم عالين باستقراء هذه الأمور التي عندكم ولهم ولزم كون الأجمل بالدلائل النظرية لأن جهله بدليل أي شيء كان دليل لا موصلة إلى العلم بعدم ذلك الشيء فبما هي الجاهل العالم فيما لا يعلم دليلًا ونزاد علم الجاهل فيما علم العالم دليلًا على ثبوته فإن اعتقاد الجاهل باستقراء لعدم الدليل عندكم ما كان عالما كان اعتقاد العالم بثبوته دليلًا فيكون الأجمل بالدلائل أفقر عالما بالأشياء مع أنه أي العلم لا دليل

قد يرد في الاستقبال وسع هذا الاحتمال لا يكون المحل في احوال متغيره لليقين بانحاء المدلول في
 نهاية العقول ان الدليل قد يرد في الاستقبال كاخبار الشارح بالاعمال بالاجتناب من احوال اليقين
 والنار ومقادير الثوب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا عدمه عند مقتضى الاستقار للمدلول
 في نفسه والعلم بعدم محمل الشايعي بجهت تنازري لا يتوقف على هذه المقدمة القاطعة بل على دليل على ثبوته
 فانه يجب استغاره والا لكان العلم بعدم المحمل نظرا لا ضروريا وعدم المعارض والغلط في المقدمات اعطيت
 ضرورة كانت او نظرية ضرورية معلوم بالبدية فلا يتوقف على الاستحلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجوب
 الاظهار لان المتنق تقاطع دل على امتناعه القياس عليه اعني قياس ما لا دليل عليه من الامور التي
 لم يدل قاطع على امتناعه فظهور الفارق في والاسم وان لم يتنق قاطع منع احكام الذي هو وجوب الاستقار
 قياسي فيما لا يتناهي وجود ثبوته في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوته ولا قاطع يدل على امتناعها
 والاسم مع ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بعدمه لوجب ان يكون عدم الدليل على الاثبات
 مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين اسم الاستقار والثبوت انجزم بهما معاني شتى واحكاما اقل
 لعدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعانا اذ لم نجد مع انسان ما يدل على ثبوت نبوته معا بل ليس بشيء
 بلا شبهة بخلاف عدم دليل عدمها فانما اذ لم نجد مع ما يدل على عدمه نبوته لم نجد مع ما ينفي فليس يلزم من كون
 عدم دليل الوجود مستلزما للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من انجزم بالثبوتين سنا
 وانه يلزم بهما اسم من كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود اثباتا لا ينافي وهو متنق ويلزم منه اسم من كون
 عدم دليل الوجود مستلزما للاستقار فبما ينفي ما لا يتناهي ولا يتنق في النفي فظهر الفرق وانفع الالحال لان القاطع
 يجرى بعدم ثبوته اسم نبوة من لا نجد له دليلا على نبوته ليس لذلك المدرك الذي هو عدم الدليل على نبوته بل الدليل
 القاطع الذي على ان انبى بعدد عليه الصلوة والسلام ولولا هذا القاطع لما جاز لنا بعدم نبوته وما اثباتا في غير
 عنه فالتعريف مما ذكرنا ليس هو ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستلزم حتى يتجلى لنا ان مقتضى الاثبات بالاثبات
 بل انقضائه لا فارق بينهما اسمين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في امتثل فلو
 الاول جازا اثباتا للثبوتين لوجه معروف منهما صفة ما ذكرتم من ان يلزم من اثبات ما لا يتناهي وانما مقتضى هذا الجواب لو اثبتت لنا
 بين جواز الاول جواز الثاني لثبوت الثبوت ودعى عدم الفارق مع ظهور غير سمعة بطرق التباين من بينك الطريقين لضعف
 الاثبات على الشايعي وانما سلموا اذ اثباتا لاثباتا كمنه حجة فيقتضيه على امكنات قياسا القضاة ويطبقون بهم لغايت عديكونها
 عن الجواسير ولا هي في القياس بل في القياس القاطع اثباتا على مستلزمين من القياس على وجه القياس
 بطريق القياسين جواز الاول جواز الثاني الذي هو القياس على شرط الوجود الحكم فلو كان خصومة الذي انبى جواز
 فانما من خصوصية على القياسين لا ثبت منها على مستلزمة ولم يرد في اثباتا لاثباتا مستلزمة بل على طريق كثيرة
 خصوصية في القياس اصول القضاة مستلزمة بالاطلاق والقياس وهو المستلزم بالضرورة بالانضمام والقياس

وجد ذلك المشترك جدا وكلما عدم عدم ذلك مثل ما قالت المعتزلة من ان الاضرار بلا جنات ساقطة ولا
 لا حتى تقع في الشاير ثم اذا قلنا وجدنا ان الغفل اذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا واذا زال عنه شيء من
 هذه القبيح لم يكن قبيح فقد دار القبيح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدا فعملنا ان قبيح اعظم محل بها فلو صدر
 من الله تعالى لوجب ان يحكم بقبحه لوجوده وعلته ولو صح ما ذكرين ان الدوران يدل على علية المدار الدائر
 ولم يعل عليه المعلول المساوي حيلة فان العلة دايمة وجودا وعدا وكذا لو كان قبيحا قطعنا وكذا الشرط
 واثرك كذلك مع ان هذا المساوي والمعلول اليمين واليمين الحيز والآخر من العلة وليس شيء من هذه المدارين
 عليه اثره فلا استدلال بالدوران على العلية تنقضي بهذه الصور فان قلت كون المدار صالحا للعلة متغير
 عند جميع وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لما تنقضي قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده دليلا
 كون تلك الوجوه مثلا صالحا للعلة القبيح في العقل مما لا يتيقن به اصلا وان جاز ان يكون القبيح غائبا عنا باليقين
 دون الظن واليمين فيجوز ان يكون الموشى في الحكم الدائر مقارنا للمدار وندرج ان لا يكون المدار على الدائر وقد
 يتصور هذا الاحتمال اي احتمال كون الموشى مقارنا للمدار بوجه الاول المرجح الى انه لا دليل عليه في المقام
 فيجب نفية وقد فرسناه الثاني انها هي المدار والدائرة مثلا وان علمنا ان العلة اذا علم المدار وحده وعلم معه
 غيره علم الدائر واذا علم غيره المدار بدونه لم نعلم الدائر فدل على انه العلة دون ما يقارنه مثلا واذا علمنا في الغفل
 هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيئا غيره اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء
 فلو لا ان هذه الوجوه هي العلة للقيح لما لزمن وجود العلم بها العلم به قلنا فيقضي بالكون ثم بالمتضايقين كالايوة
 والذئبة فان العلم بكل واحد منهما وحده من غير ان يعلم مع غيره يستلزم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجبر
 ولا شك انه لا يمكن ان يكون بينهما علة كيف اى كيف لا يتقضي ما ذكرتم ولا يكون باطلا في نفسه ولا كل ما علم
 به وحده غيره علة لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب العاديين كذلك مع الاتفاق على انما غير موشى مثلا
 الا ترى اننا اذا علمنا قاطعة النار بالقطن علمنا احتراقه لم نعلم شيئا آخر الملاقة واذا علمنا ان البند
 اصحح تناول البغذاء لم نحصل علمنا حصول الشبع وان لم يعلم غير التناول مع اتفاقنا على ان الاحتراق
 والاشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى من غير ان يكون الملاقة والتناول من فعل فيها بالتاثير وانت
 جدير بان هذا الاتفاق انما هو من الاشاعة وانما المعتزلي فرعنا انهم في ذلك قالوا ولي ان يقال ان كثيرا
 من السببيات يعلم بها اسبابها وليست عللا لها ولا العلم بالعلة لوجب العلم بالمعلول فيصح ان تقول لم نعلم
 بالمدار وحده فثبت العلم بالدار فيكون عليه معنى على ان لا يكون عليه شيء لا يكون العلم به وحده مستلزما
 للعلم بذلك الشيء وقد ابطالناه وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلان في مسئلة العالمين
 في ترمع دليل انفسا على كونه تعالى عالما بالكلية الثالث الدوران لو لم يضر كون المدار علة للمدار
 خافية من ان يكون الدائر معللا بغير المدار بماز اسناد المتحركة الى علة غير المتحركة مع دوران الاولى على الثانية

وجوزاه عداه ذلك فتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات فلما ان سلم الغايبين المتحررين من الحركتين في الاختيار
بينهما عندنا غايته تصور هناك دوران وعلية ولكن سلمناه كما هو منسب شقي الاحوال فلا يزيد بالحركة الا ما يجوز بحركته
فاذا قيل لنا يجوز واسناد المتحركة الى غير الحركة كان معناه جوز وان يكون المحب للمتحركة غير ما هو موجب
لهما ففساده فاما حاصل ان العلوية بينهما معلومة متع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القبح في دلالة
على العلوية القبح في العلوية المعروفة لوجه آخر الرابع المقارن الذي عظم انه يجوز ان يكون هو العلة للمدارين
لازم المدار وسواء بحث لا ينفك احدهما من الآخر حصل المطا الذي هو الحكم وكلما وجد الدار وجد المقارن
وكلما وجد المقارن وجد الحكم المطا الذي هو قبح العقل الذي يربط تلك الوجوه وشلا والادان لم يلزم منه ولم يساو
لم يكن هذا الذي فرضناه مدارا لانه ان كان المقارن اخس لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعلم لم يكن
المدار مدارا عدا بمقتضى قلنا لعل المدار لازم للمقارن اعلم منه فهو مدارا وجودا وفي صورة النزاع اى تخالف
ان المقارن اخس من المدار موجود معه فيما عدا المتنزع فيه فهو مدارا الحكم هناك موجود معه في صورة النزاع
فلا يوجد الحكم هناك كونه مدارا له وجودا وعدا فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا
سواء رجع على المطر وثانيهما اى ثاني الاسوار التي هي اشهر الطرق المبينة للعلة المشتركة لمرور نفسه غير متحصنة
كان يقال مثلا على كون السواد مرئيا اما وجوده او كونه عرضا او محمدا او لونا او كونه سوادا او لكل باطل كونه
الوجود والله تعالى موجود فيصير رويته فاذا قيل قد يكون العلم المتقضية بصحة الروية في السواد امر اخر سوى
هذه الاقسام قيل في الجواب لا دليل على ثبوت ذلك الامر الاخر فنفى وهذا رجع الى اول الطرفين وقد
انكشفت لك من بعض رواياتها اى ثالث الامور هي اشهر الطرق في اثبات العلة المشتركة للالزامات وهو القياس
على ما يقول به الخصم معلية فارتفع لوجه في الاصل يقول به الخصم ولا يوجب في الفسخ الذي يقاس قال الايام
الرازي وهي اى الالزامات من انواع القياس بالحقيقة فتارة يكون على صورة قياس الطرد اما في الالزامات
لقول الاشعرية ليدع العالم بالعلم لانه مراد بالارادة اتفاقا واما في النسخة كقولهم النظر لا لولد العلم لان تذكره
لا يولده واخرى يكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية في خلق الاعمال لو كان الصديق تالفا على الايمان
لكان قادرا على الاعادة كالبابى تعالى ولما لم يكن قادرا على الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الايمان
وهو اى هذا النوع من الاستدلال القياس المسمى بالالزامات لا يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متيقن
بل هو متيقن علمية فيا بين المتخصصين ولا يفيد الالزام ايضا لان الخصم بين منع وجوده على الاصل في الفسخ
ويبين منع ثبوت حكمه اى حكم الاصل لانه ان سلم علة فهو ليست موجودة في الفسخ وان لم يسلم تلك العلة
منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فذا قياس مركب الاصل كما عرفت في التذكرة فليقتضى ان يقول
انما حكمت بان يريدية الله تعالى سحلا بالارادة لان المرادية عندنا مسجلة بآلة والصفات اسماوية مسجلة و
العالمية مسجلة واجبة له والواجب لا يعمل فان صح ما قلت ومن ان المرادية مسجلة بآلة فظهر الفرق وانكشفت

كون القدرة بحلقة بالارادة وان القول انما سميت من اقتدار البعد على الاعادة لا امر لا يجد في الابدان وذلك لان قدرته على الاعادة امانا يكون عين القدرة المتعلقة بالابدان او غيرها والاول بطان القدرة المتعلقة بالابدان لها حسب كل وقت تعلق بمقدور على خلقه تسلمت في بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بالابدان بعد وراهم ان يكون قدره واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلق بالابدان اثنين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهي من المقدورات او ليس عدداً من عدد فيلزم تخالط الباطل الفات بين القادر والقدرة الثاني الغير بل لانه اذا كانت القدرة المتعلقة بما عا وبغيره المتعلقة بالابدان كانت القدرة ان تعلق بقدرة واحدة واذا صح ذلك صح قيام كل واحد من القديين بشخص على نفسه فيلزم وجود محدودتين القادرتين وبتحقيق هذه الاصول التي اعتمدتها سابقته الى الحكم باستحالة اقتداره على الاعادة دون الابدان فان صحتم فلهذا الفرق وان فسدت نعت الحكم في الاصل وجرت اقتداره الصدى على الاعادة ايها السلام ان هذا الزمان من طرق مثبتات العلية هو من المقوم لا يتقسم من القياس بالاشبهه كما استحقته وهو من ذلك حيث قال وهو القياس الى غيره وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام لم يرد في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قوامه لا دليل عليه يجب يقينه من ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي من انواعه رد الغائب الى الشاهد والعكس والقام المشكل في بيان كون الحكم في الاصل محللاً لاجلته موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى ببيانهم ثم قال الطريق الثاني في اثبات علية الاصل في الالهي العقلية والقياس وضعفه ثم قال والثالث الزمانات وهي ما يقينه من النوع القياس واراد ان الزمانات ثالث الطرق الاربع الضعيفة التي جعل اليها القياس بالاولية التلقائية في المباحث العقلية التي يطلب فيها اليقين فتوهم المعاند ان ثالث الطرق المثبتة للعللة الشريفة

المقصد السادس

في المقدمات امي القضايا التي تقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقاً على اثنين قطعية يتصل في القطعيات وعلية يتصل في الامارات فالقطعية امي اليقين واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطالبة المواقف واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية الصفة التي هي المبررى احوال سبع الاول الاوليات وهي ما لا يتخلو عن غير ما به تصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما فبينها ما هو على عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو في تخالفاً في تصوراتها وهذا القسم ايضا لا يتخلل على الاذن ان استقلالية الفقد في التصورات الثاني قضائياً قياساً ساهما مع ما هو قضائياً يكون تصورات اطرافها لمزج القياس فيجب الحكم بينهما وهي قديمتين من الاوليات بخلافه منقسمة بمقتضى اوزان هو زوج فاقضية هي قولنا الاربع زوج والقياس اللازم تصوراتها قولنا هي منقسمة تساهماً وبين كل منقسم بمقتضى وبين زوج الثالث المشاهدات وهي ما يحكم العقل بمجرد الحس النظائر مثل علم بوجود الشمس وكذا

مقتضية كون التناجزة وليس هذه محسوسات او احس الباطن كما يحكم بان لنا فكرة وان لنا خفا ومقتضاها
ويسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية وبعد منها ما يجده بنفسه حسا لا بالاشياء المشعورة تادوا بتنا وبافعالنا
واعلم ان الحس لا ينفذ الاحكام فيها لما في قولك هذه التناجزة والاحكام بان كل تناجزة مستفاد من الاحساس
بجزيئات كثيرة مع الوقوف على العلة فقلل الاحساسات الموحدة بعد بنفس القبول القاطع كقوله من البذر القابل
ولا شك ان تلك الاحساسات انما يودي الى اليقين اذ كانت صائبة فلو ان العقل يميز بين اسمي البذر
من الاحساسات لم يميز الصواب عن الخطا الرابع المجرىات وهي ما يحكم العقل بواسطه حس مع التكرار
ولا بد من ذلك من قياس حتى هو ان الوقوع المتكرر على شئ واحد او احيانا او اكثر يلم يكن اتفاقا بل لا بد ان
يكون هناك سبب وان لم تعرف ما به ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك
مثل حكم بان العشب باخشب يومه وان شرب منقيا يمل الحواس الحسية وهي قضايا مسددة الحكم
بها حدس قوي يزول بعد الشك نعم الصانع لا تعان قطعا فالماشايد ان افعالنا في محبة يتقن كقوله
عالم احكاما سيما وكذلك لما شايدنا اختلاف حال القربى في شكاية النوى بحسب اختلاف اوضاعه من
حدسنا منذ ان نوره مستفاد من نورنا ولا بد في الحسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس القاطع كما في
المجرىات والفرق بينهما ان السبب المجرىات معلوم السبب مجهول المهيته فذلك كان القياس المقارن لها
قياسا واحدا هو انه لو لم يكن العلول لعله لم يكن دايما ولا اكثر واذا كان السبب في الحسيات معلوم السبب
والمهيته معا فذلك كان المقارن لها اقيمت مختلف بحسب اختلاف العلل في ما بها تها السادس المتواترات
وهي ما يحكم بها مجموعا من نواظرهم على اللذات كقوله وجود كوكب اليناس ومن اعتبر في التواتر عددا
فقد حال فان ذلك ما يمتثل بحسب الوقائع والاضايل مبلغ نفع معه اليقين فاذا حصل اليقين فهدت
العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس حتى وان يكون مستند الى المشاهدة فيكون الحاصل من المتواتر
علما جزيئا من شأنه ان يحصل بالاحساس فذلك المقتنع في العلوم بالذات كالمحسوسات السامع الوهيات
في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادف في جسم في جهة فان الحقل يصدق في احكامه
المحسوسات وطاعتها كانت العلوم المجارية مجرى الهندسيات شديدة الموضوع لا يكاد يقع فيها اختلاف
تأثير كما وقع في شرا يتجلى في المجرىات او العقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات
طان حكمه هناك كما في الحكم بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم ان العمدة في هذه المبادئ
الاربعة السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص التجربة كالبلية البصيان او ليس القطرة
عاية المشاهدة الاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا القطرة القياس ثم المشاهدات ثم
الوحيات ولما المجرىات والمحيات والمتواترات فما وان كانت حجة للشخص مع نفع لكنها ليست حجة
قطرية الا اذا شارك في الامور المقتضية لها من التجربة والحس والتواتر فلا يكون ان يقنع بها بطل

سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستغراقي في هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو الاول
وان لم يكن فاما ان يحتاج الى التخصيص اليه ويعينه على الحكم فذلك اللمران كان التوهم فهو الوجه
وان كان حسن فهو المشادات او يحتاج الى التخصيص اليه القصدية التي يحكم العقل بها ولا شك ان ذلك الممر
يكون مبادى تشكك القصدية فان كانت لازمة لها فهي القصدية التي قياسا تمام معباد ان كانت غير لازمة فاما
ان يكون حصولها بسهولة فهي المحدسيات او بصحوة وهي النظريات وليست من المبادى الاول او يحتاج الى
معاد فاما ان يكون من شأنه ان يحصل بالاجزاء وهو المتواترات او لا وهو المجررات فان العقل فيها يحتاج
الى التخصيص اليه وهو استعمال الاخبار في التواتر ونكر المشادة في التجربة والى امر آخر ينضم الى القصدية وهو
القياس الخفي ذلك ان تدرج المحدسيات في جزم القوم لا تخليجها الى تكرار المشادة والقياس الخفي
سواء كان الشعور فيها على القياس الحاصل بلا تشكك كسب قلذ لك او رجبت فيما قبله والمقدّمات القصدية
يستعمل في الامارة فقط اربع الاول سميات تقبل على انها مبنية على موضوع آخر كسبائل اصول افقه
اذا سلمها القصد وبني عليها الاحكام القصدية كونه مبنية في موضعها الثاني مشهورات الفقه عليها الحكم
القصدية من الناس فقد يكون مشهور عند الكل لقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر لقولنا الآداب
واحدة وعند طائفة كقولنا الله مطلقا وبأجلها المشهورات ما يحكم بها ليطابق الآراء عليها اما المصطلحات
او رتبة او حجية وتاودسيات شرعية والفعالات اخلاقية ومن اجية واركانت صادقة وكاذبة الثالث مقبولات
يؤخذ من حسن الظن فيتم انه لا يلزم كالمأخوذات من العلماء الاخبار والحكام والاسرار بحجاف الماخوذات من
الاخبار الذين علم انهم لا يكون فانها بعد علم مستند بايديهم مستعملة في الادلة العقلية كما استقر في الرابع
المقرّرة بالقوانين كنزول المطر وجود السحاب الرطب ويشكل الآن في ضعف مقدمات مشهورة بين القوم
هي المتكلمين ذوات فروع كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية الاولى انهم اذا ارادوا على عدة مختلفة
تعيين الواحد قالوا ليس عدد اولي من عدة فتبقى العدد بالكلية كقوله سبعة اوجه على وحدانية
تعالى بان الاله الواحد كاف في السجود فلو ثبت الاله ثان لم يكن لاولي من الثالث والرابع وبكذا
يلزم ان الاله لا يتناهي في ذلك محال فالقول بالعدد ليطلاقا في ذلك المخرج وكفى مستلزم عدم جواز تعلق علم
واحد بنا بمعلومين فانهم قالوا العلم واحد السامع لا يتعلق بالمعلوم واحد ولا تعلق بالكثر منه لم يكن عدد
اولي من عدة فيلزم تعلقه بعلومات الانسانية لها بهت وكفى مستلزم عدم جواز تعلق قدرة واحدة بمقدورين
فانهم زعموا ان القدرة الواحد السامع لا تعلق في وقت واحد من خمس واحد لا بمقدور واحد ولا بجاز
تعلقها بالكثر منه لم يكن عدد اولي من عدة فيلزم تعلقها بمقدور لا يتناهي وبمع وكذا اذا ارادوا اثبات
عدة غير متناهية قالوا لما ثبت عدد اصلا وهو المطر او ثبت عدة غير متناهية لا متناهي صحيح عدد على عدد
ذلك نحو كون احد عالميا بكل معلوم فانه تعالى عالم بالكثر من معلوم واحد وعالمية امر واجب وليس

اولى من عدد فاما ان لا يجب كونه عالميا كونه واجب كونه عالميا بكل ما باصح ان
 يعلم وهو المبدأ وهو كون الله تعالى قادر على كل عمل فانهم اثبتوه بهذه الطريقة بقول في بيان منفعته
 المقدسة عدم الالوهية بين عدد وعدي في نفس الامر متوجها لبيان كونه بعض الاعداد رجحان واولو على
 بعض في نفس الامر فإذ ان يكون الثاني من الاعداد معلوم استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت آخره والاس
 افتقار عدد وافتقار آخره وعدم الالوهية في وجهك لا يقيد الا باليزم من عدم العلم بالالوهية عدمها في نفسها
 الا ان يقال بالاميل عليه يجب نفسه وقدرت بطلانه فان قال المستدل تتأخر الاول وهو علم الالوهية
 في نفس الامر بقول علم الله الذي هو معد من الاعداد مثلا علم مثله من سائر الاعداد فان المثليين يشك
 في الاحكام اللازمة فلم يصح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهي من امثاله واذا لم يصح هو الضم
 قلنا ما ذكره اعادة الدعوى لبيان اخرى مع انه لزم في صورة الاستدلال على نفي الاعداد على الواحد الضم
 لانه مثل الثاني والثالث فاذا انتقيا اتقى الواحد قطعاً فان حصل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد
 نفس الواحد فقط كان الواحد مثله وان اعتبر مع كل عدد صورة منوعة حتى سبداً فهو احد لكن الاعداد
 متماثلة أصلاً ولزمه في صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهي من الاعداد في سائر اقسامه بالبرهنة
 اذا يلزم صحة قدم العالم فانه يصح تقديم اعداد على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وباقوات ثلثية
 وبأجور الان الاوقات كلها ساساً وثية فيلزم صحة تقديم احد اثنى على ذلك الوقت باوقات لا تنها
 له مع انهم لا يقولون بها وبذا الذي ذكرناه من ظلمت المقدسة الاولى مشتركة بين جانبي المنفعة والاثبات
 كما اتفقته ونخص جانب المنفعة بسؤال وهو ان ما لا يتناهي من الاعداد وان المنع لدليل قاطع دل
 عليه ليس عليه بالامتنع عن الاعداد المتناهية او ليس بانهم من تنجزها لا دليل على امتناعه تنجز
 ما قام الدليل على امتناعه والا وان لم يمتنع ما لا يتناهي من الاعداد لدليل دل عليه لم يكن نقيضه و
 دعوى استحالة فلا يكون اللازمة من اثبات عدد مخصوص امر اعم من الاعداد الاستدلال المقدسة الثانية
 وهي قديمة من الاولى انهم يعلمون على التشاركين في صفة وجودية كانت او عدمية بالسواء مطلقاً
 والمتميزة قدم الصفات اى قالوا ليس الله تعالى صفات موجودة قديمة قايمة بذاته تعالى والاساس في ذلك
 الصفات الذات في القدر فتساويها من جميع الوجوه فيكون الذات مثلاً للصفات فلا يكون قيام الصفات
 بها اولى من انعكس هت وكفى المنة لكونه تعالى عالماً يعلم والا هو ان علمه ساوياً لكونه متعلقاً
 بما يتعلق به علم الواحد من نفسه وبيان في كونه كل منهما عالماً متعلقاً بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقاً
 فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه ومن عدم علمه قدم علمنا وكفى المتكلمين وجود المجزئات كالتقوى والغير
 التالفة فالله لا يتحيز وجوداً والامثلة العددية انها ليست متميزة والاحالة في تنجيزها وبعدها مطلقاً فيلزم
 كون الواجب مكنزاً او كون الممكن واجباً ومعه اى ضعف ما حكموا به من ان التشارك في صفة يقتضي تساوي

المتشابهين من جميع الوجوه فلا حاجة بنا إلى إظهاره إلا يرى أن الأنواع المنهية تحت جنس واحد متشابهة
 استحقاقها بحسب ما هي أنها ليست متشابهة مطلقا بل الأشياء المتشابهة المتخالفات متشابهة في عوارض كثيرة وليست
 متشابهة في المقدرة الثالثة أنهم إذا أرادوا إثبات صحة المدعى قالوا إنه صفة كمال فيثبت المدعى وإذا أرادوا
 نفي صفة عنه قالوا إنه صفة نقص فينفي عنه وقد يعتبر فيه المقدرة وتيسر به في امور ثلاثة في الأفعال فيفعال
 مثلا الشراب على الطاعة كمال فيجب أن يثبت المدعى واللام على السبق جناب في حقوق عوض فيجب أن
 ينفي عنه وهو أمي الكمال في الأفعال هو الحسن والبعضان في الأفعال هو القبح وليست البقية في الذات فيفعال
 الوجوب الذاتي كمال فيثبت المدعى والامكان نقص فيجب نفي عنه وفي الصفات الحقيقية يقال العلم
 كمال فيجب شؤبه أنه لا يجهل صفة نقص فيجب نفي عنه وإنما يثبت هذه المقدرة ويتم الاستدلال بها على اثبات
 الصفة أن لو ثبت لها أي تلك الصفة الذات في ذاتها المكن قابلية لها لم يكن الاستدلال بكونها كمالا
 اتصاف الذات بها إلا يرى أن أسماء العالم في الأزل كمال له تعالى من حيث انه موجود ولكن يكون فاعلا مختارا
 مانع من انقضا فيه لأن فعلا يجب أن يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقدرة لا مادة وحصل معنى الكمال انه
 ما إذا كانت تلك ثما لها الصفة في الذات لا بقائها في نفس الامر ويجوز أن يكون كمالا بالقياس إليها
 ولا يكون كمالا بالقياس إلى ذاته تعالى كالكاتب مثلا وجب لها كمال بالبرهان ولو لم يجز أن يكون له كمال
 منتظر واثبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات

المقصد السابع

الدليل اما عقلية بجميع مقدراته قريبة كانت أو بعيدة أو فني بجميعها كذلك ومركب منها والاول هو الدليل
 المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا والثاني وهو النقل المحض الذي لا يتوقف على السمع ولا على العقل
 الدليل العقلية العلم بالمدلول وأنه لا يثبت الا بالعقل وهو ان تنظر في السجدة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته
 بالنقل داوته والاثبات بمنزلة المركب منها هو الذي سميته بالنقل تنوقفه على النقل في الجملة فالحصيلة الدليل في
 قسمين العقلية المحض والمركب من النقل والعقلية بذاتها التحقيق ثم انه قد يقيم الدليل إلى ثلاثة أقسام فقال
 مقدراته القريبة قد يكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد يكون عقلية محضة كقولنا تارك الماسور
 عاص قولا له لفحصت امرى وكل عاص يستحق العقاب قولا تعالى وحسن السيرة سورا فان له ثمار
 جهنم وقد يكون بعضها مأخوذة من النقل وبعضها من العقل كقولنا تارك الماسور وكل تارك الماسور عاص
 فلا يأس ان يبيح هذا القسم الآخر للمركب من العقل والنقل فظهر تشابه القسم كما وقع في عبارة بعضهم
 والمطالع التي يطلب بالدلائل ثلاثة أقسام احدها هو ما يمكن عند العقل أي لا يتوقف عقلا اثباته ولا يقيد
 حتى لو خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنه لم يمكنه كذا في والاثبات هو طوبى من غلب لأن على منارة كذا
 فيه المدعى لا يمكن اثباته الا بالعقل لأنه لما كان غائبا عن العقل والحس صلا استحالة العلم به بوجه الماسور

قول الصادق ومن هذا القليل تفصيل احوال الجميع والنار والثواب والعقاب فاشأنا انما يعلم باخبار الانبياء عليهم السلام الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا متكاملا وبؤة محمد وعليه السلام فهذا المطالب لا يتوقف على النقل اذ لو ثبت بالنقل لزعم الدور لان كل واحد منهما يتوقف على الآخر الثالث من المطالب ما عداها نحو المحدث فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم وكذا اثبات الصانع وانه بان يستدل على وجوده باسكان العالم لم يثبت كونه عالما ومسلما للرسول ثم ثبت باخبار الرسل حدوث العالم ونحو الوجهة فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز ان ثبت التوحيد بالادلة السجدة فهذا المطالب انما يثبت بالنقل اذ يتوقف على الدلائل الدال عليه ويمكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت

المقصد الثامن

من الدلائل العقلية بل يقيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب اوله لا يقل الا يقيد به وذهب المعتزلة وجهه والاشاعة لتوقفه اى توقف كونهما مقيدة لليقين على العلم بالوضع اى وقوع الالفاظ المنقولة عن الله عليه السلام بازان معان مخصوصة والارادة اى وعلى العلم بان تلك المعاني صادرة له الاول وهو العمل بالوضع انما يثبت بالنقل للتحقق بتعيين مدلولات حواشي الالفاظ ونقل التحقير بتحقيق مدلولات المعاني الثابتة ونقل بالتحقق يعرف مدلولات معاني المفردات واصولها اى اصول هذه العلوم الثابتة بروايتها لا بالان رجوعها الى اشعار العرب وامثالها وقواها التي يروونها عنهم احاد من الناس كالاصحى والاصحبل وسبويه وعلى تقدير صحة الرواية في الخطا على العرب فانهم لا يقيسون نقلهم في مواضع جديدة مع كونه من اكابر شراة السجاء بل يثبت بالقيسة كلاما يفتقر الى الاجاد والقياس دليلان مخفيان بكنائس الثاني وهو العلم بالارادة يتوقف على عدم النقل اى نقل تلك الالفاظ عن معانيها المحصورة التي كانت موضوعات بازانها في زمن النبي عليه السلام الى معان اخرى اذ على التقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي انحصرت الان منها وعلى عدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مغاير لما فهمناه وعدم اجماره اذ على تقدير كونه المراد المعنى المجازى لا الحقيقة الذي يفيد ان ذلك من وعدم الاشارة اذ لو اضم في الكلام ثبوت تقدير معناه من حاله وعدم التحصيل اذ على التقدير التخصيص كان المراد بعض ما لا اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه وعدم التقديم والتأخر لانه اذ افرض هناك تقديم وتأخير كان المراد معنى آخر لا ما ذكرناه والكل اى كل واحد من النقل واخراته مجازيه في الكلام بحسب نفس الامر لا بحسب ما يتقارن به الظن واعلم ان بعضهم اسقط الاخبار بناء على دخوله في المجازي بالنقصان وذكر الشيخ وكان المصنف اوجده في التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان ثم يجدون الامر من اعنى العلم بالوضع واحتمل بالارادة لا بد من العلم بعدم المعاني العقلية الدال على يقين بادل عليه الدليل العقلية اذ لو وجد ذلك الحاضر

تقدم على الدليل العقلية انما يدل الدليل المتعلق من معناه الى معني آخر مثله قبله تعالى الرحمن على العرش
 استوى فانه يدل على الجالوس وقد عارضه الدليل العقل الدال على استحالة الجالوس في جهة تعالى فيا والى التمام
 الاستسلام لا يجعل الجالوس على العرش كناية عن الملك انما قدم المعارض العقل على الدليل العقل اذ لا يرد
 العمل بها بان يكون ثبوت مقتضى كل منهما الاستلزامه اجتماع التقيضين ولا يقيضها بان يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما
 الاستلزامه ارتفاع التقيضين وتقدم النقل على العقل بان حكم ثبوت ما يقضيه الدليل العقل دون ما يقضيه
 الدليل العقل الباطل الاصل بالرفع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع و
 معرفة النبوة وسائر ما يتوقف مقتضى عليه ليس الا بالعقل هو اصل النقل الذي يتوقف مقتضى عليه فاذا قدم النقل عليه وظهر
 مقتضاه وحده فقد ابطال الاصل بالرفع وقيد في ابطال الاصل بالرفع ابطال الرفع ايضا كي لا يكون مقتضى النقل مقتضى
 النقل الذي يخرج فسادا وطلما فلا يكون النقل مقطوعا صحة فقد لم يرد في النقل مقتضى على العقل عدم مقتضى واذ اذ
 اثبات الشئ الصحيح الى البطلان وفساده كان مناهضا لنفسه من غير ان ينافي له او كان باطلا ومخالفا
 اذ لو كان لا يمكن اجتماع التقيضين اعني نفسه وتقيضه اذ لم يمكن العمل بهما وتقيضهما ولا تقدم النقل على العقل
 فخير من تقدم العقل على النقل وهو المطرد ولا يقال جاز ان يتوقف منهما فاما سيجر ثبوت مقتضى شئ من تلك الحالات
 لا ان القول لا يثبت الا بغير العمل لان وجود المعارض العقل اذ اوجب التوقف لم يقض الدليل العقل التقيضين
 فيعلم عدم ذلك المعارضين وهذا هو الذي كان مستدل بصدده وايضا التوقف موجب لطرق احتمال الخطأ في النقل
 العقل المتقطع ومع لا يثبت العقلية قطعية يتوقف لاجلها في الدلائل العقلية فقد ثبت انه لا بد في افادة الدليل العقل
 اليقين من العلم بالمعاني العقلية لكن عدم المعارض العقلية يقتضي اذا العاية عدم الوجود مع المعاني
 الكاملة في حقها اذ لا يمكنه من عدم الوجود لا يفيد القطع والوجود عدم الوجود فيكون هناك خارج
 مقتضى لم يقطع عليه مقتضى ان دلالة المعاني العقلية لا يتوقف على امور شرعية فليكون في الارتفاع
 العقلية ان الرفع الموقوف لا يرد على الاصل الذي هو الموقوف عليه في القوة والمثابة واذ كانت ولا تها
 الخفية لم يرد في حقها اليقين بهد لولا انها لما قيل والحق انها هي الدلائل العقلية قد يفيد اليقين اى سنه
 اشبه حيات بقرايس مشاهد من المنقول عنه ومنه يتأملت البينا فواتر يدل تلك القرائن على انتقال الارتفاع
 المذكورة في العلم شتمال لفظ الايض والاسمار وتجميع من الاناظر المشهورة المتداورة فيما بين جميع الم
 المتعلقة في عين الرسول عليه السلام في حايها ما اتفق برادها الان والتشكيك فيه ففسط لا شبهة في ابطالها
 وكذا المحال في صفة الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغير ما فيها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان
 فيما يرد منها في زمانا وكذا رافة الناعل والفسط المفعول وجبر المضاعف اليه ما علم معانيها قطعاً فاذا انضم
 الى ان زه الارتفاع تترتب شهادة او متوقفة اتر استحق العلم بالوضع والارادة واتقت تلك الاحكام
 المستقرة واما عدم ما عاين في الحق فيعلم من صدق القائل فانه اذا تعين المعنى وكان مراد القائل كائن

سعارض عقلي انهم كذبوا فادعوا اليقين في العقليات نظرية لا تسمى كونها مفيدة لليقين يعني على ان
 بل يحصل بحدوث اى وجود الدلائل العقلية والنظر فيها وكون قابليها صا واما انهم بعدم المعارض عقلي
 وانه بل القرينة التي نشأ بها ونقل نواتها من اجل سعة ذلك اى انهم بعدم المعارض العقلي واما
 اى حصول ذلك انهم بحدوث القرينة في حال لا يمكن انهم بحدوث القرينة اى النفس والاثبات فلا يتم
 كانت افادتها اليقين في العقليات محل نظر واما ان قلت ان كان القائل بحدوثها به لزم منه
 انهم بعدم المعارض في العقليات كما انهم منذ ذلك في الشرعيات والاحتلال كلامه اللذب فيها فلا
 فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امر بحدوث العقل بامكانها بموجبها وانما طريق لها اليها والمراد
 بالعقليات ما ليس كذلك في حيز ان يكون من المعتقدات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل انهم
 لعدم احراز الدليل العقلي في العقليات واما حصل به انهم في الشرعيات وذلك سبحانه في الدول العقليات
 في العقليات فانها بحدوثها مفيدة انهم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علمية لا بد من علمها لعل
 بالبدنية لزمها عما علمت عقلا بالبدنية وحيث يحصل ان يوجد معارضتها لان احكام البدنية لا تعارض
 بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازي بانه لا يجوز التسك بالادلة العقلية في المسائل
 العقلية نعم يجوز التسك بها في المسائل العقلية لافادتها اليقين كما في منهجية الاجماع وخبر الاحاد
 واخرى لافادة الظن كفا في الاحكام الشرعية الشرعية العقلية

الموقف الثاني

في الامور العامة اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب واجبة والعرض فاما
 ان يشمل الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا وسعة ما يباينها كما ياتيه
 والتشخيص عند القائل بان الواجب له ما ياتيه بخاترة لوجوده وتشخيص متفكر لما ياتيه بالتشخيص الاثنين
 فيها كما مكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الموجود
 والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والاستنناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث
 عنها مبنيا على سبيل التبعيد قد يقال الامور العامة ما يتناول المقنومات باسرها ما على الابدق
 كما لا يمكن العام وعلى سبيل التقابل بان يكون هو متباينة استثناء الامور جميعا وتعلق كل من اثنين
 المتقابلين عرض على كالموجود والعدم واما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلاثة
 او قد اوردنا كلاما في ذلك اى ما يختص بواحد منها في باب كالم يتبع الامور المشتركة فلا بد منها في باب
 علوية وفيه اى في هذا الموقف مقدم يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على قسمها
 المعلومات الى مروضاتها واما احد خمسة منها على مباحثها

المقدمة

في قسمته المعلومات الى معروضات الاسماء العامة وهي عند المتكلمين اربع تقسيمات منية على ما فهم الاربعة
 وبيان ذلك انه اما ان يقال بان المعلوم ثابت اولاد على التقديرين اما ان يثبت بواسطة تبيين
 الموجود والمعلوم وهو الحال اولاً فانه اربع احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال
 الاول المعلوم ليس بثابت ولا واسطة ايضاً وهو ذهب اهل الحق فالمعلوم اى ما من شأنه ان
 لا يكون له حقيقة على ما خرج انما اعتبر في الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذاتي او يكون والاول موجوداً
 في الخارج والثاني هو الموجود فمذهبهم ثنائية ثلاثية في رابعة الاحتمال الثاني المعلوم ليس بثابت ولا واسطة
 امر حق اى ثابت وقال القاضى الباقى قولاً استمر له المذهب من اى من الاشياء اولاً فانه جرح في ذلك لخراده
 حالاً للمعطلة ايضاً فالمعلوم على راسهم اما لا تحقق المصلا وهو المعلوم اولاً تحقق بالاعتبار اى لا يتحققه الحقيقة
 هو الموجود او باعتبار غير اى لا يتحقق تبعاً له وهو الحال وعرفوه بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة
 فتقولنا صفة تنجح الزلوات لان الدوات وهي الاسماء القائمة بنفسها اما موجودة او معدومة لا غير اذ لا
 تتحققها تبعاً لغيرها فلا يكون حالاً وتقولنا بموجود يخرج صفة المعلوم معدومة فلا يكون حالاً وتقولنا لا يوجد
 يخرج الاعراض فانها تتحقق باعتبار ذاتها فهي من طبل الموجود دون الحال وتقولنا ولا معدومة يخرج
 السلوب التي تصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض الكاتب على هذا التعريف بأنه متصور
 بالصفات النفسية كالجمهورية والسودانية والبياضية فانها عندم احوال حاصلية للذات الحالى وجودها
 وعدمها وانجاب ان المراد يكون صفة للموجود ان يكون صفة له في الجملة لا ان صفة له دائماً على مذهب
 من قال بان المعلوم ثابت وتشتت بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت
 المعلوم او قال بدم يقل باتصافه بالاحوال فلا اعتراض سا قطع عن اصله الاحتمال الثالث المعلوم
 ثابت ولا واسطة وهو ذهب اكثر المعطلة فالمعلوم على راسهم اما لا تحقق له في نفسه اصلاً وهو المنفرد
 المسامى للمتنزه لا يتحقق في نفسه بوجدها وهو الثابت المتناول للموجود والمعلوم الممكن ثم قسموا
 المعلوم تقسيماً آخر فقالوا وايضاً فاما لا يكون له في الاعيان وهو المعلوم فممكن ان كان او ممكن ان لا يكون
 فيها وهو الموجود والمنفرد عندهم حصص مطلقاً من المعلوم اختصاصه بالمتنزه من اى من المعلوم
 وانت تعلم ان تقويض الاخص مطلقاً اعم مطلقاً من تقويض الاعم فيكون الثابت الذي هو تقويض المنفرد
 اعم من الموجود الذي هو تقويض المعلوم لصدقه عليها اى لصدقه الثابت على الموجود وعلى المعلوم
 الممكن فقد ذكر على راسى هو لا تقسيمين لكن الاقسام عندهم في الحقيقة ثلث هي المنفرد والثابت الموجود
 والثابت الذي هو المعلوم الممكن واما المعلوم مطلقاً فهو ارجح الى المنفرد والمعلوم الممكن فلا يكون
 قسماً رابعاً وانه لم يقسم الثابت على راسهم الى الموجود والمعلوم كما فعله غيره ثلثاً يتوهم من المطلق المعلوم
 على المنفرد كون قسم الثابت قسماً منه لكنه منفرج بان قسم الثابت هو المعلوم الذي له ثبوت اعنى المعلوم

الممكن وذلك لا يطلق على المقتضى وانما يطلق عليه المعلوم مطلقا فهو ليس قسما من الثابتات الحقيقية الاحتمال
 الرابع المعلوم ثابت واحتمال حتى اليقظة وهو قول بعض المتأخرين من مشيخي الاحوال فيقول المكنان سنة
 الاعميان اما ان يكون له كون بالابستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالثبوت وهو الاحتمال فيكون
 احتمال الذي هو قسم من المكنان في الاعميان ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود والمعلوم الممكن
 قسما من منه وغيره اى غير المكنان في الاعميان هو المعلوم فان كان له تحقق وتقرر في نفسه ثابت و
 الاقننى فالاقسام اربعة قطعه ان الثابت الذي يقال المقتضى تناول على هذا المذهب امور اثنان الموجود
 والاحتمال والمعلوم الممكن وعلى الثالث تناول الموجود والمعلوم الممكن فقط وعلى الثاني تناول الموجود
 والاحتمال فقط واما المعلوم ففي المذهبين المتأخرين تناول شيئين المقتضى اى المقتضى والمعلوم الممكن
 وفي المذهب الثاني يراون المقتضى كما في المذهب الاول الذي يراون فيه الثابت الموجود ايضا و
 اما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات لا يمكن ان يعلم ولو باعتبار انما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعلوم
 واما لا تحقق ما هو الموجود فلا بد من التجازة بحقيقة اى المذهب ان ينفر والموجود وتجاوز ويمتاز عن غيره بحقيقة
 يكون بها هو فالحاجات ذلك من غير وجودية شخصية متبعية بها فرض الاشياء لك من كثيرين فهو الموجود
 الخارجى والا فهو الموجود الذهنى فلان الذين يذكرون الاماكن اكلها فالموجود في التجاز عن غيره الاحتمال
 الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجى فانه يتجاوز عن غيره بماهية كلية وتخصيص ورد ذلك بان الواجب
 تعالى موجود خارجى وليس له تشخص بغيره حتى يتجاوزها معا عن غيره وبان التجازات المذكورة بالحواس
 التي نسبت في القوى الباطنة متجاوزة عن غيرها بالتحقق والهوئية متجاوزة لموجودات خارجية بل ذهنية
 وقد يجاب بان الواجب سبحانه تعالى شئ واحد في حد ذاته الا ان ذلك الشئ يسمى ماهية حقيقة
 ان الواجب به هو هو يسمى شخصا من حيث انه الهية له على وجه لا يمكن فرض اشتراكه معه فقد تجاوز
 الواجب بحقيقة هوية شخصية متجاوزة اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدر كالحوا
 لا يتجاوز في حقيقة الذهنى بماهية وجودية بغير اليها في هذا التحقق بل المتجاوز في الخارج بماهية وجودية شخصية
 ملتبسة في الذهن لا على وجه يتفرع فيه تشخص الهية والفرق ظاهر بالتأمل الصادق فيصدق عليه
 انه متجاوز من غيره بحقيقة فان الحقيقة يطلق على ما يتناول التجازات ايضا وكل ذلك نصف والظاهر ان
 قيم الموجود انما ان يكون وجوده اصليا يترب عليه آثاره ونظيره منه فهو الموجود الخارجى والعينية
 او لا فهو الموجود الذهنى والاطل والموجود في الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته ام
 يقبله وهو الممكن لذاته بقيد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احتراز
 عن شئ اذ لا يمكن بالغير بل هو رعاية للمواقفة والظاهر ان كون الامكان مقتضى الذات كالواجب وهو
 اى الممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع اى في محل يقوم ذلك المحل ماحل فيه وهو العرض او لا يوجد في

هو موضح وهو المحرر سواء لم يوجد في محل أو وجد في محل لا يكون موضوعا فلو كانا يقوم بأصل فبما استمرز من
 الصورة لوجوده في محل وهو المادة لكنه أسمى ذلك المحل الذي هو المادة غير موقوف على أصل فيه وهو الصورة
 فان المادة هي المتقوية بالصورة عند عدم كاستمرار الصورة غير متغير كونها صالحة في محل والمحل أهم من
 المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا وأما المحل أهم من الصورة لصدق المحل على العرض ايضا
 الموضوع والمادة متباينان متدرجان تحت المحل انما راجع التحصيل تحت الاسم وكذا العرض والصورة
 متباينان متدرجان تحت المحل كذلك وقال المتكلمون الموجود أسمى في الإطلاق أو لا يتبين الموجود
 الذي انتهى إلى أن لا يكون له أول أسمى لا نقف وجوده عند حد يكون قبله أسمى قبل ذلك المحل الذي هو المتيقن
 أو يكون له أول أسمى نقف وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو الحادث والحادث لا يتبين إلا بالاعتدال
 في التميز بالذات أو لا يمتيز بالذات ولا حال فيه فالتميز بالذات وهو الجواهر وتعني به أسمى بالتميز بالذات
 المشار إليه أسمى الذي يشار إليه بالذات لا بالقبيعية أشاره بانه منها أو متماثل اعتبره فيه قيدا بالذات
 استمرز اعني العرض فانه قابل للاشارة على سبيل القبيعية وقيد للاشارة بكونه خاصية لان المجرزات على
 حد وجودها قابلة للاشارة العقلية والحال في التميز هو العرض وتعني بالحدول فيه أسمى في التميز ان تحصيل
 بحيث يكون الاشارة اخصية اليها واحدة كاللون مع المتلون فان الاشارة الى احد جانحين الاشارة
 الى الآخر من الما مع الكو فان الاشارة اليها ليست واحدة فالمرئيس حال في الكوza مصطلحا
 وان كان حال فيه لغته وما ذكره تخصيص للحدول في التميز كما صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات كذا
 تعالى في ذاته فالأولى ان تفسيره بالاختصاص التابع وليس بتميز ولا حال فيه اعني الذي جعلنا صفات
 اثنا من اقسام الممكن الحادث وهو المسبح بالمجد ولم يثبت وجوده عندنا اذ لم يحد عليه وليا فجاز ان يكون
 موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ملنا او متنفذا فمنهم من فزع لهذا القدر وهو انه لم يثبت وجوده
 ومنهم من جزم بامتناعه بوجوب احد جانبيه لو وجد يشار له الباري في هذا الوصف وهو انه ليس بتميز ولا حال
 في التميز ولا يبرهن ان يمايز الباري بغيره أسمى بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التبعيت في الباري من
 المشترك والمتميزة في حال والثاني ان هذا الوصف اخص صفات الباري فان من سأل عنه
 عن الباري لا يجاب ذاك السائل الا به أسمى بهذا الوصف فيقال به موجود ولا تميز ولا حال في التميز
 فلو شأ له فخره يشار له الباري في الحقيقة فيلزم ج اما قدم اسماوات او حدث والقدم وجواب الاول انه
 لا يلزم من الاشتراك في وصف شيئا وهو سلبى كالوصف الذي نحن فيه التركيب في شئ من المشاكسين
 يجوز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض شئى كالوجود وسلبى في ما عداها وجواب الثاني
 ان لا نعم انه أسمى هذا الوصف اخص صفات تعالى بل اخص صفاته مطلقا اما الوجوب الذاتي واما كونه موجود
 الكل ما عداه او القدم ولا يشار له بغيره وجواب الثاني في الجواب ان نعم هذا الدعوى أسمى دعوى كون

هذا الوصف انحصر صفاته تعالى لا يحل من مصداقه لان كونه انحصر صفاته تعالى انما يتم اذا ثبت انه ليس به متناهي
 موجودا ولا يكون تميزا ولا حالاً فيه فيتوقف مقدّمته الدليل على ثبوت المدعى فاشتباه به سبب وجوده

المصدر الاول

في الوجود والعدم وفيه مقاصد الاول في تعريفه اى تعريف الوجود بقيل انه بدسي اى تصور خلا
 يجوز ان يفرض ان التعريف العقلي وقيل هو كسبي فلا بد من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بد من
 ولا كسبا والاختيار ان بدسي لوجوده وهذه الوجوه اما استدلالات كماله الظاهرة فيها فان بذاته التصور حقيقة
 خارجة عنه فيجاز ان يكون مطلوبا بالبرهان واما قبيها تباير على ما قيل من ان الحكم بدائية تصور
 بدسي الوجود لكن قد يتخلل في الامور البدئية الى تقييده بالنسبة الى الازمان الخاصة الاول انه جسم
 وجودى لان المطلق خبر لا يتقيد بالضرورة وهو متصور بالبدئية لان من لا يقدر على الكسب حتى يلبثه واصلا
 تصور وجوده قطعاً وجزراً المتصور بالبدئية بدسي اذ لو كان نسبياً محتاجاً الى تعريف كان ذلك المتصور
 محتاجاً الى ذلك التعريف فلا يكون بدسياً وعلى التمثيل اى اذا تفرقنا عن كون وجودى متصوراً بالبدئية
 وقلنا ان تصور كسبي فلا بد من الانتهاء الى دليل اى طريق موصل يلزم من وجوده وجوده اى من وجود
 ذلك الدليل وجود المدلول الذى هو تصور وجودى ويكون وجوده اى وجود ذلك الدليل ضرورياً وواقعاً
 للسلسل او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفاد من دليل آخر وتبسيم الدليل على بدائية
 تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصوراً بالبدئية كان الوجود المطلق الذى هو جزم من وجوده
 بدسياً ايضاً قال الامام الرازى فى المباحث المشتملة على الانسان بوجوده ونفسه غير مكتسب والوجود جزم من
 وجوده والعلم بالوجود سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب الى بان الانسان مكتسباً فاقبل علم
 الانسان بوجوده مكتسب قلنا سبب طلبة فى باب النفس وتبقيده التسليم لا فوج فى التصور لاننا لم نعرف
 وجود الدليل الا بملكنا ان نشهد على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاج الى دليل آخر بل
 لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بدسياً فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا اكمل كلامه هذا على ان
 علم كل انسان بانه موجود ضرورى فلا اشكال فى ذكر الدليل وان حل على ان كل انسان يتصور وجوده
 بدئية فالمدعى ان الدليل هو الطريق الموصل الى تصور كماله اشرنا اليه ثم ان المصريح تعريفه بان وجودى
 متصور بالبدئية وجزراً المتصور بالبدئية بدسي قال ههنا او نقول بعد التمثيل الى كوكبها لا بد من انها
 الى دليل ولا دليل عن سالتين قلنا بدى الدليل من مقدّمته موجبة قد علم فيها وجوده المحمول للموضوع
 ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفاد من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل
 على مقدّمته موجبة يكون العلم بوجوده محمولاً للموضوعاً بدسياً وانه بدى تصور الوجود المطلق بطريق التباير
 فاقبح الاشكال بان الكلام فى اكتساب التصور وان ذكره من المقدّمات الموجبة انما يكون فى الكسبات

التصديق فلهذا اراد كما انه لا دليل عن سلبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبتين لان السلب
لا يعقل الا باقياس الى الثبوت فلا بد في المعرفة من مفهوم وجودي اما ضروري او متعدي فيكون العلم
بوجوده ضروريا فلذا العلم بوجود المطلق في ضمنه وجواب الوجود الاول انما لان وجود حقيقة
متصورة بالبدية تعلم اننا موجود تصديق يدعي حاصل لمن لا يتصور منه كسب وانه لا يستحق تصور وجوده
بالكنه بل باعتبار ما كان احد طرفيه انا والمشار اليه بان حقيقة كنه غير بدئية واذ كان وجودي متصورا
ما بدئية كان اللازم منه بدئية تصور الوجود المطلق بوجوده ككنه في ذاته الكلام في ان تصور بدئيه
يدعي هذا اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا وذا انما لما شخه من الجزئيات اما اذا كان شكلا لقطعا فليس
هناك وجود مطلق يتصور بدئيه كسبا واذ كان عارضا لافراد لم يلزم من تصور افراذه بالكنه بدئية تصور
عارضها فان قلت المحمول في قولك اننا موجود هو ذلك العارض مطلقا لخصوصية فرد منه وايضا اقلت وجودي
فقد عبرت عن فرد ذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت ليقينيا تصور ذلك العارض بوجبه
وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزا من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزا من حقيقة وجودي
بجواز ان يكون هذا المفهوم عارضا من حقيقةها وقول في التسلسل الاول لا بد من الاتهام الى دليل وجوده
ضروري فلما تعلم لا بد من دليل يتصور في اي معلوم بالضرورة واما وجوده فلا بد ان يكون الداعي للدليل وجوده
فان الدليل كما يكون وجودا يكون عارضا اليه كسب الدال على عدم الطرف التسلل لصدق المقدمتين في التسلسل
على صدق المدلول فيما لا يوجد بها فيحتاج على وجود المدلول في فان الدليل المدلول قد يكون معا عديدين
فما حاصل انما كما تحصل لصدق مقدمتي الدليل لا ما علم بوجودها الى المدلول كذلك تتوصل تصورات
المعرفة فلا يتم استدلالكم فان قيل المعرفة او الدليل سواء كان وجوديا او عارضا لا بد ان يعلم بوجوده
في الزمن ويكون بدئيا او كنهيا اليه وقعا للضرورة والتسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود
كان اللازم وجوده في الزمن لا العلم بوجوده فيه بل في التسلسل ثانيا الموجهة نعلم فيه بوجود المحمول للموضوع
محمل الموجهة باحكم في بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجد ان نحو قولك شر كذا لبار
ممكّن وقد لا يوجد المحمول مع صدق على الموضوع في الخارج كقولك زيد احمى تصدق المحمول على الموضوع
وهو المتعبد في الايجاب اعم من وجوده لا الوجود الثاني من الوجود الدال على بدئية تصور الوجود وهو ان يقال
قولنا الشيء اما موجود او معدوم تصديق بدئيه وانه يتوقف على تصور الوجود والمعدوم فيكون تصور الوجود
والمعدوم بل الوجود والعدم بدئيا وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغيرها الذي هو الاثنية او سطره
تصورا المبني تصور الوحدة فيكون تصورات هذه الامور ايضا بدئية فان قلت ان زعمت انه اسي هذا
بدئيه مطلقا اسي جميع اجزائه متصا رة لان الوجود من جملة اجزائه فان حكم بان ذلك كجميع بدئيه متوقف
على الحكم بان الوجود بدئيه فقد توقف مقدمته الدليل على ثبوت المدعي او زعمت ان الحكم في هذا التصديق بعد

تصور الطرفين بدوي غير محتاج الى الاستدلال بان جميع اجزائهم يكون تصور واحد بما ان
 هو الوجود مثلاً كسبها مع كون الحكم في نفسه بدوياً فكذا التصديق بدوي مطلقاً ولا مساواة لان بداهته مطلقاً
 في نفس الامر فتوقف على بدويته اجزاءه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم بدويته مطلقاً على العلم بدويته اجزاء
 اى العلم بدويته كل واحد منها منفصلاً على سببته مثلاً فان كان هذا التصديق حتمياً لمن لا يتصوره
 كسب كالتحليل والتصديق علم اجمالاً لان كل واحد من اجزائه بدوي فاذ كان يعلم حال الوجود يتصوره قبل
 الوجود وجزء من اجزائه هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بدوي فاجزاءه بدوي فكل من العلم بالكلية القاطنة با
 كل جزء من اجزائه بدوي لا يتوقف على نظرية بدويته جزء معين منه فبذلك المصادرة وهذا يعينه فكل
 من ان العلم بكلية كبرى الشكل الاول لا يتوقف على العلم بالكلية الثانية فان كان بدوي من حيث انه قد ورد
 الانسان اجمالاً في الحكم عليه باعتبار خصوصه فان الحكم يختلف بالاشياء المتفاوتة فلا حكم بالاجزائه مطلقاً
 خصوصيات افراد موضوع الكلية من جهة فبذلك القوة مستدل عليها بالانانية فيخرج من القوة الى الفصل نعم اذا
 كان العلم بالكلية مستفاد من العلم اجمالاً كل فرد خصوصه لم يكن الاستدلال بها على حكم الافراد وكما اذا علم
 ان الوجود والعدم والشيء الذي اردو بينهما كلها بدويته وعلم بذلك ان هذا التصديق بدوي مطلقاً لم يصح
 الاستدلال بداهته على بداهته شي منها لانه دور وجوده بدوي حجب الوجه الثاني انه في تصورهما اى تصور
 الموجود والمعدوم بوجه ما والتزاع انما وقع في تصور الكليات الثلاثة انما شتمت من جهة على من يقول بان
 الوجود تصور بالكلية ويدعى انه بالكلية لو كان الوجود شيئاً ما بدوياً فبذلك انما يختص بالكلية كاسب التصور
 فيهما والعلمان باطلان اما تعريفهما بالحد فلان الحد كما هو مضاف الى الوجود ليس مطلقاً بل يكون له حد
 والا اى وان لم يكن الوجود مطلقاً بل كان مركباً فاجزاءه اما وجودات فيكون الحد مساوياً للكل في
 تمام الداهية ولا يكون اجزائه وجودات بل ليست بوجه فبذلك انما يختص بين تلك الاجزاء التي
 كل واحد منها ليس بوجوده لان جميع اجزائه على سببته انما بدوياً الذي هو الوجود والا اى وان لم يحصل
 عند الاجتماع اجزائه فلا وجود هناك اصلاً اذ ليس له تلك الاجزاء التي ليست بوجه اذ ردت ويكون ذلك
 الامر الزايد اصل عنه اجتماع الاجزاء الذي لا بد منه انما بدوياً من اجتماعها فيكون هي
 تلك الاجزاء بل الوجود وموضوعاته لكونه سبباً بدوياً فبذلك انما يختص بالكلية فبذلك انما يختص بالكلية في فاعل
 الوجود او قائله لانه في المقدر خلافه وقد يقال انما بدوياً فبذلك انما يختص بالكلية فبذلك انما يختص بالكلية في فاعل
 الكل صفته للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفته لنفسه بل يكون صفته لغيره فلا تكون صفته بخاصة
 صفته وبالعدم فبذلك انما يختص بالكلية فبذلك انما يختص بالكلية فبذلك انما يختص بالكلية في فاعل
 بوجوده مع اولها اى مع الوجود الذي هو المركب اذ لا بد منه انما بدوياً فبذلك انما يختص بالكلية فبذلك انما يختص بالكلية في فاعل
 هو اما مع ومتاحيته او يتوقف بوجوده فبذلك انما يختص بالكلية فبذلك انما يختص بالكلية في فاعل

فخصه ولا يصف تلك الاجزاء اى بالوجود فلا شك انها تصف بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود
تلك الاجزاء التي لا تصف بالوجود واما تعريفه بالرسم فلو جيب ان الرسم لا يفيد معرفة كنهية الحقيقة
والشرع فيه لا في وجهه بل في استفادته من الرسم الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف كما في شرط المعرف
ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانا اذا قمنا بالمفهومات فوجدنا الوجود واعرف من كل ما يحاول تعريفه
به واليقه فهو اى الوجود اعم المفومات والاعم جز من الاخص والجز اعرف من الكل لان العلم بالكل
يتوقف على العلم بالجز من غير عكس والاعضاغا الفيض من المبدء الفيض عام والنفس الانسانية كما
للتصورات فاذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الاعلى اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فكل
ما كان شرطا له وهو اقل كان الى الفيض اقرب والاعم الاشك اذا قل شرطنا ومعاذنا من الاخص
لان شرط العام ومعاذه شرط الخاص ومعاذنا من غير عكس على لان الخاص بحسب خصوصيته له شرط
وسو رف لا يمتنع في العام اصلا فيكون اجتماع شرط الارتفاع وارتفاعه اقل بالنسبة الى الخاص فلو
وقوعه في النفس وارتفاعها اكثر من وقوع الخاص وارتفاعه فيكون اعرف وجوابه اى خراب الوجهان
انما نشار ان تعريف الوجود بالحد فيجزا اوله ان اجزائه التي يحد بها وجودات وقولك فالجزء مساو للكل
في تمام الماهية فلنظام فان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته وبى اى حقايق الاسباب بمخالفه فلذا
الوجودات الواحدة اجزاء للوجود بمخالفته في نفسها ومخالفته في الحقيقة للكم منها وقد استفت منا اشار
الى ان المخلاف في كون الوجود بديها او كسبها يمتنع على كونه مفهوما واحدا مستركا واما على تقدير كونه نفس
الحقيقة فلما نسب ان يقع بعينه بديهي وبعضه كسبي او يقال كله كسبي اذ ليس كنه شئ من الحقايق الموقوفة
بديها فالاولى في الجواب ان يقال اجزائه وجودات وليس يلزم من ذلك مساوته بالكل في الاشياء
بجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا نسبيا ولا استحالة في صدق الكل على اجزائه ذلك
ويجوز انما ان اجزائه ليست وجودات قوله يحصل عند الاجتماع بين تلك الاجزاء امر اخر قلنا نعم وذلك
الامر الآخر هو المجموع من حيث هو مجموع وبعين الوجود وان كان كل واحد من اجزائه ذلك المجموع ليس
وجودا فيكون انه كسبي في الوجود ونفسه في قابله لو فاعلة ثم بانه كونه متفوض بسائر المركبات التي علم تركيبها
يقينا اذ الظهور بعينه في السلبين مثلا نقول ان كانت الاجزاء سكونيات يساوى الجزاء لكل شئ
الماهية وان لم يكن سكونيات فان حصل عند الاجتماع امر اى عليها سبب من اجتماعها عارض لها هو
السلبين كان التركيب على السلبين وجه فمات لا في ان لم يحصل كل سلبين محض ليس بسلبين فكل شئ لا
شأنه على تركيب الوجود الاجزاء تصف بالوجود او بالعدم فلنا كسبها المركبات العلوية التركيب اجزاء بالالاف عنها وعن بعضها
فيكون الدليل متفوتا بها اذ فاعلها اجزاء الدار اما لا ليست بفاعل الاول يكون كل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم
اجتماع الفيضين والحق عند الحكماء ان صف الوجود ونقصه اى العدم بالعدم وانه اى الوجود بل العدم

ايضا من العقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج ولا وجود لها في الخارج فهو لهم اذ لا واسطة بين
 بين الموجود والمعدوم فالوجود عند عدمه وليس يلزم من هذا اجتماع التقيضين لان في معروض الوجود فانه
 موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم ان تصاف احد التقيضين بالآخر بطريق امر لا شئ
 وليس مجال وانما المبحر ان يصحف احدهما بالآخر موافاة كما يقال مثلا الوجود عدم فعل الشبهة على تفاهيم
 ان يقال انجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعهما الوجود كما ان اجزاء الوجود متصفة ما بها ليست
 او يحصل من اجتماعها الدرافية ما في الباب ان اجزاء الوجود اذ كانت معدوم ما كان الوجود ايضا معدوم
 وقد عرفت انه لا استحالة فيه والحق عند الشيخ الاشعري ان تصاف احدى التقيضات بالوجود لانه نفس
 الحقيقة وانها موجودة فعل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة ولا يلزم منه كون الكل صفة للآخر لان
 وجود كل شئ عين حقيقة وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشئ فانما يدل على محل عليه سواء كان عين
 حقيقة او دخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت ان ذكره من باب الشيخ لانها سبب بهذا المقام لان الوجود اذ
 كان عين الحقيقة فليس التحاق مركبات ومنها بسايط فلذا الحال في الوجودات وقد يقال في حل الشبهة
 لا يصحف اجزاء الوجود لا بهذا ولا بذلك اسي لا بالوجود ولا بالعدم وهو يخرج باثبات الواسطة بين الموجود
 والمعدوم فلا يصح الاعلى بذهب شئتي الاحوال فيكون اجزاء الوجود عند عدمهم قليل الاحوال كما ان الوجود
 عند عدمه كذلك قوله في الاستدلال ثالثا على ان في تركيب من الوجود يصحف الاجزاء بوجود مع او بعد او قبل
 قلنا هذا مبني على تمايز اجنس والفصل في الخارج وقد صفا بالوجود على النوع فيه لان الحد في المشهور انما
 يتوقف على التركيب من اجنس والفصل لاسن الاجزاء بالحاجه المتمايزة الموجود في الخارج وهو اى تمايز
 اجنس والفصل في الخارج وقد صفا بالوجود على النوع فيه فمخرج بل المتمايز بينهما في الوجود وقد صفا على النوع
 بحجبه انما هو في الذهن دون الخارج كما سيأتي تحقيقه او تختار انه اسي اجزاء الوجود يصحف بالعدم مع او غيرهم
 المعدوم بل بالعدم ولا يكون الوجود مع اجنس العدم حتى يكون محال بل محض معدومات فلا يلزم الا
 كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بتقيضه وكذا كل مركب من اجزاء متمايزة الموجود في الخارج فانه مركب من
 اجزاء متصفة بتقيضه فالعشرة مثلا محض امور الاشئ منها عشرة اعنى الواحدات التي يتركيب منها العشرة
 وكذا السمال في الاجزاء الدهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متصافين
 وليس يلزم من ذلك كون احد التقيضين جزء من الآخر فان صفة السجدة ليست جزءا من المركب ولنا ايضا
 ان تختار ان تعبر عن الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف لكنه قلنا لا يجب تعريفه بالكنه وايضا له اليه واما انه
 لا يفيد اسي الكنه حسي من الرسوم اصلا فلا يجوز ان يكون من الخواص المصوره موجب لتصوره كنه حقيقة
 وان يكون الوجود خاضعا لتلك قول في الوجه الثاني لا بطلان الرسم لا اعرف من الوجود صادرة فان
 من لا يسلم كونه بديهيا ويدعى انه سبي كيف يسلم انه لا اعرف مثله يقول كود اعرف يتوقف على كونه بديهيا

البديهة كما لا يهين العقل على التصديق بالبدية طو كان الوجود بديهي لم يعرفه والحجاب ان تعريفه
 ليس بالافادة تصور مسمى بما في كونه بديهي بل تعريفه بغير ما هو المراد لفظ الوجود من بين سائر التصورات
 وليست النفس اليه مخصوصة فيكون تعريفه لفظيا فانه التصديق كما مر الامر البديهي بغير تعريفه
 فان البديهي وان كان حاصل في الذين بديهي يمكن قد يكون مجبوا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص وادوم
 فيكون ميعا انه مدلول مراد به وقد يجيب عن الوجه الثاني اننا بان احد لم يشغل تعريف الكون في الاعيان
 التي في غير الاعيان فليس يمكن ان نسمي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو مسمى بوجوب
 الكون في الاعيان ولم يكن ذلك المسمى الذي توهموه انه الوجود ضروريا استغلو بغيره وذلك لاننا في
 بديهيته الكون في الاعيان القوة الثانية من الفكر من الكون الوجود بديهي من يدعي انه لا يتصور الوجود
 وصلا لا بدية منه ولا كسابل هو متعق التصور وانجوا على ذلك باثر من الاول ان تصور ما يكون
 بديهيته عن غيره لان اندك متممة بالضرورة من غير المدرك بمعنى التميز انه ليس غيره ومضى اليه ليس غيره
 سلب مخصوص فيتوقف تعاقبه على حصول السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يتقبل الابعاض الوجود
 المطلق لكونه مصفا اليه يلزم الدور لتوقف كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر والحجاب
 ان تصور بديهيته عن غيره في نفس الامر لا بالعلم بديهيته عن غيري يجب في تصور تعقل السلب الذي هو التخصيص
 الى الدور سلبه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود لما عرفت في بديهيته الوجود قد عرفت هناك ان
 الاعتبار في سببه صدق المحمول على الموضوع وذلك بالتخصيص وجود المحمول في نفسه ولا وجود للموضوع بل
 يتخصيص اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عن الوجود والاستلزام لتعلقه وعلى هذا فاسلب رفع ذلك الصل
 والاتصاف فلا يكون عين العدم والاستلزام لتعلقه ايضا نعم قد يطبق لفظ الوجود والحصول والثبوت
 والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف لشابهة معناه بالحقيقة الذي ظاهريا لية الامر الثاني التصور حصول
 الما بديهيته في النفس فحصل ما به الوجود في النفس على تقدير كونه تصور للنفس وجود آخر والا متعق ان
 بديهيته يتبع مع في نفس المشلان اعني وجودها والوجود المتصور والحجاب ان ما ذكرتم من ان تصور
 الاشئ حصول ما بديهيته في النفس قول بالوجود الذي ونحن لانعم الوجود الذي ولكن سلب في كونه اشئ
 تصور الوجود وتصوره النفس فيكون العلم بالوجود على حضوره لا يحتاج فيه الى حصول صورة متروكة من
 المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصله حاضر عنده لا في سوارقنا الوجود المطلق ذاتي الوجود
 نفس او حاضر فانه على التقديرين حاضر عندها وذلك كما يتصوره انما بذاتنا لا بصورة متروكة من
 انما حاله في ذاتنا او يتعق على تقدير سلب الوجود الذي ماثلة الصورة الكلية التي هي ما بديهيته الوجود والوجود
 ان في الثابت للنفس على ان المتعق هو ان يقوم المشان يحمل واحد قيام الاعراض بحالها وليس قيام الوجود
 بالنفس كذلك نعم من قال بانه اشئ الوجود يعرف حقيقة لكونه شيئا عنده وذكره عبارات الاولى ان اشئ الوجود

هو الثابت العين والمعدوم هو الشيء العين وقاعدة لفظ العين البتة على ان المعروف هو الموجود في
والمعدوم في نفسه لا موجود وبغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منها الثانية اننا انقسم الى فاعل ونفعل
نفسا وشا وانا انقسم الى حادث وقديم والمعدوم باليكون كذلك الثانية انه لا يعلم وبغيره اى يصح
ان يعلم وبغيره والمعدوم لا يصح ان يكون كذلك فلهذا عبارات تعريفات الموجود ويعلم منها تعريفات
الموجود فيقال الوجود ثبوت العين او ما يتقسم الشيء الى فاعل ونفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح
يعلم الشيء وبغيره وكذا اى كل ما ذكره هذا القائل تعريف للشيء بالاشيى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون سنة
الوجود والموجود لا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات والصفا الثابت بربوت الموجود والثبوت الوجود
فلا يصح تعريفه به تعريفات حقيقة واما فاعل موجود لا اثر في الغير والمنفصل موجود فيه اثر من الغير والتقديم
الاول له والحادث ههنا موجود له اول فلا يصح اخذ شيى منها في تعريف الموجود وصحة العلم والاعبار بالكان
وجود ما فالتعريف بها ايضا ورى

المقصود الثاني

في انه اى الموجود مشترك اشتراكا معنويا اى بمعنى واحد اشترك فيه الموجودات باسمها واليه ذهب
الحكماء والمعتزلة لاني احسن واتباعه وذهب اليه جميع من الاشاعرة ايضا الا انه يشكك عند الحكماء في
عن غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا بمعنى لوجوده الاول ان لم يكن مشتركا لا يستقيم به اى باوجوده عند الترد
في الخصوصيات من انواع الموجودات واسما صحتها ضرورة انه اى الوجود على تقدير كونه غير مشترك بالانفس
او مختص بها ذاتيا كان لها او عرضيا في ذل اعتقاده مع زوال اعتقادهما اى على الاول فلان الترد في
الخصوصيات بين الترد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان الترد
في شيى يستلزم الترد فيما يختص به قطعاً والثاني باطل لانا اذا اخرجنا الوجود ولكن خبرنا بان اسببا فلهذا
موجودا ثم اذا تردنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه مكننا جوبه او عرض واذ كان
جوبه اوجب تميزه وتغيره وهكذا تردنا في جميع انواع الموجودات واشيى صها لم يكن تردنا في هذه الخصوصيات
موجبا لتزوال اعجز المتعلق بوجود ذلك السبب وتخصيا للترد فيه وكذا اذا اعتكنا وان ذلك السبب
ممكن ثم ثبتنا لانا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه مكننا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا
باقى على حاله بتغير اصلا فلو لان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا لا يقال اذا تردنا في الخصوصيات
تتعد تردنا في معنى الوجود كذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقى في
الماثلين بالتدرد وزوال هو لمسمى لفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا
لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان هذا اعجز باقى سجال مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوصفه وانه لا يخفى ان
الماثلات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا الوجه الثاني اننا انقسمه اى الوجود الى الوجود الواجب ووجود

الكلن ووجود المجوهر ووجود العرض وكذلك انقسمه الى وجودات الانواع وتخصصها او تقسم الوجودات
 هذه الوجودات باسمها فان المآل في التقسيم واحد ومورد التقسيم مشترك بين جميع اقسامه فان تقسيم
 اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم تنحصر الى مشترك لا يقال قسمه الوجود الى ما ذكرتم الا مشترك العقل
 تقسم العين الى الفخارة والباصرة كونه مشترك بينهما اشتركا لفظيا لا نقول هذا يعني قسمه الوجود قسمه عقلية
 لا ذوات على النوع والعلم به ولذلك لا يختلف باللفظ المتفاوت ويكن فيها المحر العقل الدائرين في
 والاشياء بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي لتقسيم العين فانه موجودات على الوضع واعلم
 به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه المحر العقل فالاشتراك المعنوي واجب في اقسامه العقلية
 هذا وقيل تقسيم في مثل العين انما هو باعتبار ما يليه بلسم بلقط العين فيقول في الاشتراك المعنوي
 ولولا هذا لكان ترويدا لا تقسيمه لانه يعود الاشكال بجوار مثل ذلك في الوجود وقد ينقض هذا
 الوجهان بالمابية والتشخيص فيقال نحن نقيم بالمابية في ذلك السبب اى يحتمل ان له مابية ومعدوم
 في خصوصيات المابيات وتقسيم المابيات الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخيص فيلزم كون المابية
 والتشخيص مشتركين وهو باطل لان المابيات تتخالفه التحقيقات والخصوصات متميزة فلا يكون مشتركين
 متخالفه الهويات والتحقيق انه ان اراد مجرد الاشتراك اى ان اراد من الاستدلال بمنزلة الوجهين
 مجردان الوجود ومنه واحد مشترك بين الوجودات سواء كان افرادة تماثل في الحقيقة او لا تماثل في مضمونها
 المابية والتشخيص ايضا عاوضان للمابيات الخصوصات والخصوصات الجزئية مشتركان بها والكمات في
 متخالفه التحقيقات والهويات فلا نقض بها وان اراد التماثل في الوجود اى ان اراد به مشترك وافرادة تماثل
 مستقيمة في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من الذين الوجهين والتشخيص بها اى بالمابية والتشخيص دار عليها
 لان افرادها متماثلة لا تماثل وانت خبير بان المتبادر عن دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول الوجه
 اثبات ان عدم مفهوم واحد اذا تماثل فيه اى في عدم باذات فلا تعد فيه اذ لا يصور تعد بل تماثل وكذا
 عقابيه في الوجود ومنه واحد لا يطل المحر العقلية فيها يعني ان قولك الشئ اما موجود او معدوم
 حصر عقلي لا يخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة لطل ذلك المحر العقل
 ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجودات خاص فانك اذا قلت زيدا ما ان يكون موجودا او موجودا
 او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حصر لجزا ان يكون موجودا او موجودا فذلك الوجود الخاص فان
 قيل اذا اريدانه اما موجود او موجودا من الموجودات واما ليس موجودا اصلا لم يطل الانحصار فلنا في كان
 المحر علة اللفظ او ناسه فلا يكون عقليا بل اعتباريا تابع للوضع مختلفا بحسب اختلافه والجواب اننا
 ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد تماثل بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم
 رفق الحقيقة ولا شك ان التحقائق متعددة ولكل حقيقة منها رفع يعابها والتمديد في الحقيقة المنصرفة

وفيها حاضر له شبهة وان كان الوجود زائدا على الصفات في متعدد واجب تعدد ما كان، ايضا لكل وجوده محصور
 يشترط ان يقال ويكون التردد بين ذلك الوجود ورفعه اعتقليا كما ان التردد بين الوجود ذاته على كل
 تقدير شذوته وبين رفعه يقتضي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية اسمي كانه الوجود بمرتبة معنى
 شذوته لا حاجة فيها بان يدل على بل يكفيها ان في مرتبة الوجود بالقدرة ان بين الوجود والوجود كاسود
 والبياض الموجودين مثلا من الشك في الكون في الايمان بالليس بين الموجود واحد وما ليس بالبياض والاعتقاد
 وليس هذه الشك في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسماء لانها ثابته مع قطع النظر عن الالفاظ والوضا عها
 وهذه التي ذكرناه لا ملحة الا المعاد فانه غير متحقق له واما بالنسبة الى المتصف فهو قاطع فيها او عينا كذا
 لما حثب الشريعة في الالمتصف ووجود القضية الما بية والشخص فان الحال فيها كذلك ايضا قال
 ائمة في جرد الاشتراك ثم الكلام وان ادعى منه التماثل بين افراد الوجود بل اشهاد الما بية والتشخيص
 الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء من نعم انه يعني الوجود غير مشترك وقد اعترف بان مشترك
 من حيث لا يدري اذ لو لانه صوابا واحدا شاملا لجميع الموجودات وحكيم عليه بان غير مشترك
 بين الوجودات الكلية لان في كل وجود وجود انه كذلك اى غير مشترك وقد اعترف بان مشترك واذ لم يكن
 الدعوى المتعلقة باسور متعددة واحدة عامة لها لم يكن اثباتها بديل واحد عام لان ذلك الدعوى لا تتحقق
 بحسب المعنى كعدد تلك الاسور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعوى من برهان علمي خاص والحاصل
 ان الدليل ان كان واحد متبنا لا المتعدد فلا بد ان يكون الدعوى عامة متبنا وذلك المتعدد
 وعموما اياه انما يكون باخذ متصف واحد عام بحيث لا يولاه لوجب التعرض بخصوصية كل واحد من تلك
 المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلانك ان حكمه بذا غير متصور على وجود واحد بل يتناول كل وجود
 فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لخرج ذلك التماثل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات التماثل
 انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بان
 حجة على ان الوجود غير مشترك يتناول كل واحد فلما بدين ان وجود معنى واحد متبنا للوجودات باسور
 وقد حكم على ذلك المعنى بجملة الجاني لا ادعى بان غير مشترك قد بدين ذلك المعنى متحققا في الوجودات
 بان الوجود مشترك معنى والواجب اننا نأخذ اى الدعوى سالبة اى لا وجود مشترك
 فيها يسمى الوجود بمرتبة لا يتصفه وسواء اشتراك بينه بل كقضية تصور وجودا، وهذه الالفاظ لا يوجد متصف
 مشترك فيه بين اثنين فانه لا يتصفه شيئا مشتركا بينهما لانهما بل يتصفه تصور ويتحقق ان السالبة
 لا يتصفه وجود الموضوع بل تصدق فقط ويكون ان يجب ايضا بان المراد بالوجود هو الوجود بلفظ الوجود وهذا
 معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات يحكم عليها حكما تاما لما هذا القول المتناول اياها من غير حاجة الى
 ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجودا ومن انه لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب

عن الممكن فاما اذا قلنا على تقدير كون الوجود معاني متعددة الشيء المسمى بوجوه اولاً فلهذا يجب بالوجود
بمفهومه ولا يجب بمعنى آخر فيكون الشيء الواحد واجباً وممكناً معاً فلا يتميزان اصلاً بخلاف ما اذا كان الوجود
مفهوم واحد لا يستحال ان يكون نسبة المفهوم الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معاً بالنظر الى
ذاته والواجب ان ما ذكرتم معنى على جواز ان يكون الشيء واجد وجوداً وان يكون الشيء الواحد له وجوداً
وان كان الوجود نفس الحقيقة او زائداً عليها معلوم الاسفار بالضرورة لا متناع ان يكون الحقيقة
الواحدة متيقنتين او ان يكون موجوداً بوجودين وان كانا زائدين عليها واما من قال ليس الوجود
بمشتراك بمعنى هو مشترك بين الكل اشتراكاً تعظيماً فهم القائلون بانه نفس الحقيقة في الكل بحسب
مفهومه وبهنا ذهب ثالث نقل عن الكشي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظاً ومعنى بين الواجب
والممكن ومشتراك معنى بين الممكنات كلها وهذا السحابة لم يلتفت المعص اليه

المقصود الثالث

في ان الوجود نفس الماهية او غير ما اوزايد عليها وفيه مذاهب ثلاثة لم يقل احد بان الوجود جزء
الماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الكل اى الواجب والممكن جميعاً او زائداً عليها في الكل
او يكون نفس الماهية في الواجب زائداً عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل
به احد فانخصرت المذاهب في ثلاثة احداً بالتشيع ابي الحسن الاشعري والابن الحسين البصري من المعتزلة
انه نفس الحقيقة في الكل اى الواجب والممكنات كافة لوجه ثلاثة الاول لو كان الوجود زائداً عليها
اى على الماهية كانت الماهية من حيث هي غير موجودة اى اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع
النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة فكانت معدومة اذ لا واسطة بينها فيلزم من الضال الوجود
اليها وقيامها بها انقص الماهية بالوجود وانه تناقض اذ يكون الماهية معدومة
وموجودة معاً والواجب من وجهين الاول انقص سائر الاعتراض الزائدة على سر ذاتها بلا اشتباه
فيقال لو كان السواد مثلاً لا يعلو الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم انقص الجسم
الذي ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود مثلاً وانه تناقض والثاني ان كل
هو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سيأتي في المصيد الثاني وكل منها اى الوجود والعدم
اخر زائداً عليها فيضم اليها فتقول الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة فتشبه بانها ليست عين الوجود
ولا عين العدم وليس تنبئ منها دخلاً فيها بل كل واحد منها زائداً عليها فاذا اعتبرت معها الوجود كانت
موجودة واذا اعتبرت معها العدم كانت معدومة واذا لم يفتقر معها شيء منها لم يكن ان حكم عليها بانها موجبة
او معدومة والاشية بان الماهية متفككة عنها محتاجة الى واسطة وتلخيصه ان الوجود يضم الى الماهية
وحدها لا الى الماهية الماخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية الماخوذة مع الوجود حتى

يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة أخرى ينفصل اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها الوجه الثاني ان قيام السفة التبوئية بشيئ فرع وجود ما وجوب ذلك الشئ في نفسه ضرورة فان لا يثبت له في نفسه لم يمكن ان يثبت بصفة تبوئية ولا شك ان الوجود امر شئوي فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالما بية الزم ان يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود قبله كون الشئ موجودا مرتين ههنا واليه يلزم تقدم الشئ على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويحذر الكلام في ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالما بية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث ويسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو منقطع ومع استناده فلا يمتنع ان وجوده لا يكون بينه وبين الما بية وجود آخر قطعا فيكون هو عين الما بية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزائدة التي لا يتناهي عارفه الما بية فيقتضيه ان يكون لها وجود قبلها لا استناده انصاف للمعدوم بالصفات التبوئية وذلك الوجود لا يكون زائدا على الما بية والا لم يكن ما فرضناه جميعا بل يكون عليها وهو المطلوب والجواب ان الضرورة التي ادعيتها بانها في صفتها وجودية هي تحير الوجود فان البقية تشبه ان كان صفة تبوئية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود الفرضي فيجب على نفسه ذلك لانها تقتضيه بانتمتع بمسبوئية بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشئ موجودا مرتين او من لزوم تقدمه اليه على نفسه وتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له ونعاقل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص بالاحكام العقلية ليقضي بسبب ايعاضها لما هو ادب اصحاب العلوم العقلية في احكامها العامة فترى ما يخرج من الباب ان يقال الضرورة يحكم بان كل صفة تبوئية اى موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل استيانه عن معدومها انها هي في العقل ومعه نعم هو شئوي بمعنى انه ليس السلب لاختلاف مفهومه لا يمتنع انه موجود في الخارج فلا يكون مستلزما في ذلك الحكم الفرضي هذا وقد اعترض بان الذين الوجهين ان صلازم منها ان الوجود ليس زائدا على الما بية لانها يجوز ان يكون جزء منها وان لم يذب اليها احد الوجه الثالث لو كان الوجود زائدا على الما بية وجب ان يكون له وجود آخر لا متعلق انصافا لعدم الذي هو يقتضيه في نقل الكلام الى وجود الوجود وتسلسل اى يسلسل الموجودات الى ما لا يتناهي والجواب المنع اى لان الممازاة او قد يكون الوجود من الحق لا التامية فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة في انصاف الشئ يقتضيه اشتقاقا اما استمساك انصافه سواء لم يمتد له وان سلم ان الوجود وجود اعلى ذلك التقدير فيكون وجود الوجود نفسه اما زائدا عليه وجزء منه وذلك انقول قد لم تقدم نفسه معدوم الحدوث نفسه على تقدير كون التقدم والحدوث موجودين في الخارج وكذلك امثلة اى امثال باذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان

وغير ذلك من الانواع المكررة التي سيأتي ذكرها فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه اى على ذلك
 الغير لكن ثبوته لنفسه ليس امر زائدا على نفسه فقول مثل كل مفهوم مغاير للتقدم فانه لا يثبت قدريا الا بالامكان
 امر اخر اليه احصى مفهوم التقدم واما مفهوم التقدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد عليه فمع اليقظة
 لما بينته موجودة بوجوده اذ عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الضوابط
 يكون مضيا بواسطة قيام الضوابط واما الضوابط فهي بذاته لا بقيام صور اخرى وانما هي ثابتة بالحكم اذ
 نفس بامية الواجب وان زادت في الممكن واما زيادته على الماهية في الممكن فلا سيميل في المذهب ثبات
 واما كون نفس بامية الواجب فلقوله اذ لو قام وجوده بامية اى لو لم يكن وجوده نفس بامية لكان زائدا
 اذ لا يجوز ان يكون خير منها واذ كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والامكان موجودا اصله اذ قام
 وجوده بامية لكان وجوده وصفا محتاجا اليها اى الى ماهية وانما غيره والحلج الى الغير يمكن فيكون
 وجوده مكننا فله وهى اى تلك العلة ليست غير الماهية الواجبة والا لكان وجود الواجب معلولا
 فلا يكون الواجب واجبا في اى تلك العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة تقديرا دائما على المعلول
 بالوجود ويقدم الماهية الواجبة على الوجود اى على وجودها بالوجود وانه محال لما مر من الوجود المذكور في
 البليل الثاني للشيخ وهى ان يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء
 على نفسه والتسلسل في الوجودات والضايفات ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية الحقيقية
 هي تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان تتقدمها الوجود لا يكون زائدا عليها والامكان كذلك لا يجمع
 بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة مكننا محتاجا الى عين
 على ان وجوده خارجي وهو منتج قلت لو لم يراد انه محتاج الى علة تجده بل المراد انه على تقدير الزيادة
 وقيا به بالماهية كان صفة لها فاصناف الماهية بها لا بد من علة هي اما الماهية او غيرها واجبة
 بان العلة لا شك انها متقدمة على المعلول واما ان تقدمها عليها يحال يكون بالوجود فهو منتج بان التقدم
 الثابت للعلة بالقياس الى المعلول قد يكون غير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها ثابتة
 للوجود عند سم والفاعل متقدم على مقبولة لانه علة قابلية له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعبارة
 لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه والتسلسل واذ كان
 تقدم الفاعل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك وايضا فالاجزاء بل بقوة الماهية
 للشيء متقدم عليهم ضرورة كونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود لاننا نخرج بذلك التقدم
 للاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اى عن وجود الاجزاء والماهية فاننا اذا لاحظنا الماهية لم نرى
 هى بلا اعتبار وجود او عدم مساهمة تقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك
 الجزم اصلا لا يقال هو اى تقدم المقوم على الماهية تقدم عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود

الها في الواقع بل على تقدير حصول الوجود لهما فاننا اذا قلنا الواحد مقدم على الاثنين مثلما ترد انهما
 موجودان معا والواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نزيد انهما بحيث متى وجد اكان وجود الجزئ
 مقدما على وجود الكل لاننا نقول فهذه الحقيقة اى كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان متساويا
 عليه هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الما بية وانها تكون اى هذه الحقيقة بل هي المقوم لا باعتبار
 الوجود ولا انها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا اننا لا نتعقله الا باعتبار الوجود وهو اى هذا الذى ذكرناه من
 اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه كانت الثانية سند المتع اذ قد ثبت ان علته من العلل قد
 اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فبان ان يكون الحال في
 العلة الموجبة كذلك وما يقال من انه اراد ان هذه الحقيقة ثابتة للجزء كذلك حال عدمه فهي من عوارض معلول
 لما بية فيكون ما بية مقدمة على هذه الحقيقة لا باعتبار الوجود وهذا التقدم لا يفيد في المتع ليس بشئ لان هذه الحقيقة
 ليست موجودة في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلاهما و ايضا قوله هذه الحقيقة هي التقدم لا لثابت
 هذا التوجيه كما لا يخفى واجاب عنه الحكماء بان المقيد للوجود وهو العلة الفاعلية لا بد ان تلحق العقل له
 وجودا اوليا حتى يمكن ان يلاحظ افاة الوجود وذلك لان مرتبة الوجود متاخمة عن مرتبة الوجود بالضرورة
 فان ما لا يوجد في نفسه لم يتصور منه ايجادا متعلما سواء كان ايجادا غير ايجادا فخرج لا يجوز ان يكون ما بية
 الواجب من حيث هي متعينة لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ما بية واستفاد للوجود وهو العلة
 القاليت لا بد ان تلحق العقل له الخلق الوجود حتى يمكن ان يلاحظ لاستفادة الوجود وذلك لان استفادة
 الحاصل محال تخصيصه فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود واستفاده عليه بالوجود ضرورة والمقوم لما يجب ان
 يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه فان تقويمه لما بية ودخوله في قواها انما هو بالنظر الى ذاتها بما لا اعتبار
 وجوده وعدمه والا لا يتفق الخدم بالتقويم مع الترد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب
 الذات دون الوجود فالمتن الذى اوردوه على وجوب تقدم العلة الموجبة على معلولها بالوجود تقدم
 لكونه صادقا للضرورة فيكون مكابرة والفرق بين صورة الترتيب التي هي العلة الفاعلية وبين ما جعلته
 مستند للنتج وهو العلة القاليت والمقومة بين قد انكشف عنه غطاء فلا يستلزم حرازا حرازة اى جواز الاستدلال
 وجواز التنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا وبالثبوت انه زائد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعا
 فينا اجتماع الاول انه ايدى الى ما بية في الممكن وجوده اربعة الاول ان الما بية المحلثة من حيث هي
 قبل ان يعدم والا اى وان لم تقبل عدم ارفع عنها الامكان واتصف بالوجوب الذاتي ولا شبهة في
 ان الما بية المحلثة حال كونها مأخوذة مع الوجود باياه ولا مجاز ان يكون موجودة ومعدومة معا ولو كان
 الوجود نفس الما بية المحلثة لا يخرج بالمكن كذلك بل كانت تاتى بعدم من حيث هي ايضا اما على
 تقدير كون الوجود نفسا فلان الوجود اى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزئيا فلان الما بية تكون

من حيث هي هي مأخوذة مع الوجود فلا قبل العدم كما مر واجب عنه أي عن هذا الوجود بالكلية أن اردت
 بقبول العدم أنها أي الماهية الممكنة ثبتت في الخارج خالية عن الوجود متصفة بالعدم من غير أن الماهية سال
 العدم لا يثبت لها في نفسها عند تأمل هي هي صرف وان اردت قبولها العدم ارتفاعها بالكلية فلا ثم
 أنها لو كانت نفس الوجود أو كان الوجود جزئيا لها لما قبلت أي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم
 وذلك لان الوجود نفسه يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام
 ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية الممكنة ولو قام بها لم يكن مرتفعة بل موجودة واذ ابرز ارتفاع الوجود
 بالكلية واتصافه اشتقاقا بتقصه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها وجزئيا
 الوجه الثاني اننا نقول الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزئيا
 لما يستلزم به لا يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجي وان الوجود الذهني فانه أي الوجود الذهني
 نفس العقل والتصور فاذا تعلقت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعلقلها في وجودها
 الذهني فاللازم ما ذكرتم ان الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزئيا والكلام في الوجود المطلق و
 انه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا اذ ههنا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير
 تسليم الوجود الذهني لا تصور فيه اذ تحقق الوجود الذهني حال كون الماهية متصورة لا يتصور
 فيه اثنى الوجود الذهني لان حصول شئ في الذهن لا يستلزم عقل ذلك الحصول والحكم بثبوته بل
 الشعور بالشئ فغير الشعور بذلك وغير متلزم له على ولا يشك فيه ولذلك اختلف فيه أي في الوجود الكلي
 ومن انبته استبين به ان لا يكون معلقا بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني باعنا من الشك فيه
 وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما اتجه الى بيان وايضا فالماهية الخارجية أي المتحققة في الخارج
 اذ لم تكن متعقبة لاحد خالية عن الوجود الذهني فيخاف فلا يكون نفسها ولا جزئيا ايضا فهذا يتم بخبر
 الاخير من المدعى ولا يمكن ان يقع الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا
 عليها ايضا اذ يوجب عليه انا لان حصول الماهية في الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي الكاشي
 حاصل الدليل الذي هو الوجه الثاني اننا نحمله أي الممكن كالمثلث مثلا تصورا فان هذا مستحيل كون الماهية
 الممكنة متعقبة ولا فعله أي وجود الممكن تصديقا لان الشك في الوجود نفي في التصديق به لا تصور فيه
 الدليل بهذا تعلم الماهية تصورا ولا تعلم وجودها تصديقا فلا يتجوز اذ لو سلم غير مكرر وليس له ورود
 اذ الاستلزام ليس بالقوة بل بالافاضل بل باننا نشك في ثبوته أي ثبوت الوجود للماهية المطلقة المعقولة
 ولا شئ من الماهية وجزئيا عال الشك في ثبوته للماهية لا متناع الشك في ثبوت الشئ نفسه وفي ثبوت
 ذاته فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزئيا لكن يرد على هذا اننا لا يجوز الشك في ثبوت البحور
 ان كانت الماهية متعقبة لية بالذات لان ان شيئا من الماهيات معقولة كذلك وايضا المثال الخارجي

لا يصلح القاعدة الكلية فيجوز ان يكون بعض الماهيات محقلا من الماهيات بحيث لو حقت بعضها لم
 في وجودها فاذكرتموه انما يصلح الابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية للاشياء ان كل وجود
 زائد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افا حكي عليها فائدة سنوية اصلا بل كان بعدد
 وكان قولنا السواد موجود مع كونه غير فائدة معتد بها كقولنا السواد سواد والوجود موجود وهو ما
 لا يعتمد بدو الاظهر ان يقال وكان كقولنا السواد سواد والوجود ذو وجود فيل ولو كان الوجود
 ان كان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذو لون وليس فيه فائدة جديدة اذ كان السواد محقلا
 بالثبوت خلاف محل الوجود عليه الوجه الرابع انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لكان انما نفسها واخرها بالاول
 باطل لانه اى الوجود مشترك لاهله وهما اى دون الماهية لان متعلق الموجودات متعلق بالضرورة
 وايضا من ان الكل ذات واحدة تتعدد بحسب تعدد الاوصاف لا غير التقييد ونسب لطور العقل بعدة
 سكايرة لا يلتفت اليها وكذا الثاني باطل اذ لو كان الوجود جزرا للماهيات لكان اعم للزاتيات المشتركة
 بين الموجودات اذ لا ذاتي لها اعم منه لكان حسبا لكان جمعا لا عليها ولا لكانا جزرا مشتركا
 مثل الجنس وجماعة النواع المندرجة تحته لفصول او باجزاء مختصة مثل الفصول هي ايضا موجودة لكونها
 مقومة واخرها للماهيات الموجودة فيكون الوجود حسبا لاهله اى تلك الفصول ايضا اذ العرض اجنس
 للموجودات فلهذا اى فلفصول فصول آخر كذلك اى موجودة ايضا ولازم تسلسل وترتيب لاهله الماهية لاهله
 الى غير النهاية وانشرح اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدا المركب فلو اتقى انقى المركب
 قطعنا الكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدا الكثرة فلو تنفقت الكثرة ايضا فقد
 وجب ان يوجد في تلك الفصول المتعدية الى الالاهية له فصل هو بسيط واحد فيقطع به تلك التسلسل
 التي فزنت غير متناهية وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزرا للعرض او عرض فلا يكون جزرا للجوهر فقد
 بطل كونه جزرا للموجودات بدليل ثان والى جواب عن الوجه الرابع انما يتحقق كون الوجود جزرا واجبا عن
 البسيط الاول بان يتحقق ان قد يكون حسبا للنوع اى النوع الموجودات عرضا عما للفصول كما يحجر
 ان ينقسم الانواع المندرجة تحته عرضا عما لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي تقسيمه عرض
 فاهل وانما جاز ذلك لان المدعى هو ان كل وجود زائد هو حقيقة سلب جزئي فجاز ان يكون الوجود محقلا
 بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثاني بان يتحقق الوجود اما جوهر او عرض
 فلهذا الجواهر والاعراض فانها اى الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود وليس من اقسام الموجودات
 ان يكونا شيئا متدرجا تحت المتصنف بذلك الضمى قال المصنف والتحقيق ان هذه الوجودات هي اسدلى بها على
 كون الوجود زائدا على الماهية الممكن انما تفيد تغاير الماهيتين اى مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا دون
 تغاير الذاتين اى ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه اى في تغاير الذاتين لا في

فتأخر المصنفين فان عاظا لا يقول مفهوم السواد هو عينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ما صدق
 عليه السواد من الامور الخارجية هو عينه ما صدق عليه الوجود وليس لها اى الوجود والسواد هو يتجان
 متمازان في الخارج فيقوم احدهما بالاشرى كالسواد القائم بالجسم فان للسواد هويته متميزة عن هويته
 الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية وما ذكر من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه
 الاخر انه ليس لها هويتان متمازتان بل هو احدى لطايف الواقع والا لكان للمماثلة هويته متميزة في الخارج
 مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود هويته اخرى حتى يمكن قياما بهوية السواد في الخارج كما ان الجسم
 هويته خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هويته اخرى حتى يمكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكما
 لها اى للمماثلة قبل الضم الوجود اليها وجودا غير من المحدرات وهو ممتنع الشيخ الى احسن اللاحق
 وفحوى دليله لانه يدل على امتناع كون الوجود متمازا لهويته من هويات الماهيات الموجودة وفحوى
 لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمازان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم
 ان يكون هويته الوجود في الخارج عين هويته الوجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين
 ما صدق عليه الاخر بحيث لو ان يكون صدق عدم الاختيار بان لا يكون للوجود هويته خارجة لكونه من المحقولات
 الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذات في الخارج لكان محمولا على تلك الذات ملوكة بالسواد والغير لم
 يكن للاحتمال في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وبالمجمل فله هويته الثانية في الاعميان
 هويته للسواد والوجود عارض لهما ويمتاز عنها في العقل فقط فاشتمل منه الوجود المحمول على تلك الهوية
 بالملاحظة فلهذا القدر سلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود ومماثلة المتعينة كما هي ذات السواد ومماثلة
 ممنوع نعم لما ثبت الحكم بالوجود الذهني فانهم وان وافقوا في ذلك اى وافقوا الشيخ في ان الوجود
 الخارجى لا يماثل من المماثلة في الخارج بل جاستحدان هويته قالوا لانه اى الوجود بغير الحقيقة الخارجية فبها
 فانه اذا تصور المماثلة الموجودة في الخارج فاضلها العقل الى امرين مابية ووجود خارجي يحصل هناك متوازن
 سلطانا للمماثلة الخارجية على قياس ما قبل في الجنس والفضل ثم يستشهد على انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد
 بحسب الخارج وان وافقوا في التمايز بحسب الذين يقولون كصرح ابن سينا في الشفاذ ان من اسقولات الثانية
 فليس في الاعميان شئ هو وجودا وشئ انما الوجود او الشئ في الخارج سوادا والسان او غيرهما من الخلق
 فبها الماهيات موجودة بحدود متماثلة في الوجود واما الوجود والشئ فلا تامل لهما في الاعميان بل هما من
 المحقولات الثانية التي تعرض للمحقولات الاولى من حيث انها في الذين ولا يجازى لهما امر في الخارج وذلك
 اى الوجود في كونه من المحقولات الثانية كالحقيقة والشخص والذاتى والعرضى فان مفهومات هذه الالفاظ
 محقولات ثمانية لا وجود لهما في الخارج فليس في الاعميان شئ هو حقيقة مطلقة او شخص مطلق او ذاتى العرضى
 كذلك بل هذه مفهومات عارض في العقل للمحقولات الاولى ولا يذنب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا

صريح بان ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات والا لكان متصلا في الوجود لاستحالة ثانياً حال المصير
فاذن النزاع في ان الوجود زايده وليس كذلك راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبت كاشيغ قال
عن الوجود الخارجي عين الماهية مطلقاً ومن اثبت قال الوجود الخارجي زايده على الماهية في الذهن فمن ادعى
من المتأخرين ان الوجود زايده مع انهما في الوجود الذهني لم يكن على هوية في دعواه هذه البحث الثاني ان الوجود
زايده على الماهية في الواجب لوجود الاول انه لو لم يكن وجود الواجب مقارناً لماهية بل كان وجوداً مجرداً اقايماً
بذاته هو عين ماهية الواجب مجرد عن الماهية وقيامه بذاته اما لانه فيكون كل وجود مجرد الان مقتضيه ذات
الشيء لا يختلف ولا يختلف عنه فيكون وجود الممكن الغير مجرد عن الماهية وقد ابطالناه في البحث الاول اما
غيره فيكون مجرد واجب الوجود بعينه منفصلة فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود المحذور واجباً لا اختياراً
في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجودياً او عدمياً مع الوجه الثاني ان الواجب سبب للمكان
كلما قلنا كان هو الوجود المحذور القايماً بذاته فالسبب للمكانات اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد الاول يقتضي ان
يكون كل وجود سبب لما الواجب سبب فيكون كل شيء من الاشياء الموجودة سبب لكل شيء منها حتى نفسه وعلمه
لان الوجودات متساوية متماثلة الماهيات واطلانه اظهر من ان الشيء والثاني يقتضيه ان يكون التجرد هو
عدم جزء من سبب الوجود اى فاعله وان لم يدر اية ومود الى انه ادب اثبات الصانع لان لما جاز كون
المركب من العدم والوجود مجرداً مع كونه سبباً واما جاز ان يكون العدم سبباً للوجود الا ان لم لا يجوز
يكون التجرد والذي هو عدمي شرطاً للتأثير ولا غير من المؤثر فلا يترتب ذلك المحال لانا نقول فاذا كان كل
وجود سبباً لما الواجب سبب له الا انه يختلف عنه لانه لا يترتب شرطه وفي بعض النسخ فقد شرط اى شرط يمكن اجتماع
سببه سادته وجود الواجب الذي جامع الشرط ويعود المحال وهو جاز كون كل شيء سبباً لكل شيء حتى لنفسه
وعلمه وقد اجاب عنها اى عن هذين الوجهين بعض الفضلاء بان النزاع في ان وجود الواجب عين ذاته
ام لا ليس في الوجود المشترك بين الموجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود المطلق مشترك بين حقيقة
تعالى والا لكان حقيقة اموراً مستعدة لمقارنته للمكانات بل في وجوده الخاص المتخالف في الماهية
لسائر الوجودات الخاصة المشتركة لها في مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق عليه انه وجود اى ما يمكن
عليه الوجود هو اطلاقه ليس في الواجب امر اذ اهل موجعين ماهية الواجب وقيامه بذاته وهو مجرد مقتضيه
بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو السبب للمكانات ولا يلزم من ذلك ان يكون سائر
الوجودات المتخالفة لى الماهية مجردة وسبباً انما يلزم هذا اذا كان وجوده سبباً في تمام الماهية لوجود
المكانات واشترك الوجود بينهما وان كانا بالتواطؤ لا يتلزم تماثلهما يجوز ان يكون امرها رضا لها خارجاً
عن ماهياتها وسبباً التقدير تم الجواب عن الوجهين معاً لكذا راد في التوضيح فقال واما حصته اى حصته التوابع
من مفهوم الكون في الاعيان فزائدة على ماهية وهذا الجواب لا يفي على ما افاده اعتراض بان حصته الكون في

الاعيان عاقبة لما هيته تعالى كما انها عاقبة لما هيته الممكنات والى هذا المعنى اشار امام الرازي في
 المباحث المشتملة حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في الموضوع لازم لما هيته الواجب
 فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود بخلاف الماهية وهذا ترك الذب المحل وافتح لما ذكرناه
 فلا فرق اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائدا عارضا لما هيته ان ثبت ان الممكنات امر
 ثالثا واما الماهية وحصة الكون في الاعيان هو اى ذلك امر ثالثا ماضى عليها وجودها وحيث ان
 اى ذلك الامر ثالثا معروضا للممكنة من الكون في الاعيان عارض لتلك الماهية الممكنة فيظهر الفرق
 بان في الممكن ثلاثة امور ماهية وفردية افراد الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون المحل
 عارضة لتلك الفردية وفي الواجب امرين فرد من الوجود معينين ماهية وحصة من الكون عارضة لتلك
 الفردية فيكون ماضى عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينا لما في الواجب ولكن لم يعم عليه اى
 ذلك الامر ثالثا وسيل اصلايل وما قال به احد فان التفرقة في الممكن متكافئة للفرق في الممكن
 نعم عدمه في الواجب ولنا ليس فيه الماهية ليست هي فرد من الوجود كما ذكرتم على معنى معروضا للممكن
 فيكون وجوده اعني تلك المحصة زائدة على ماهية وطلبا بناءا باثباته في الممكن بما ذكره وقد عرفت ان
 حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وانما امتسكنا عن في عاين
 عليها وهو مفهوم الوجود اطلاقا سواء كان صدقه عليها توطا او تشكيكا وان قوله واما حصته فانه قد يكون
 للجواب فاما تشتمل في هذه الزيادة لطريق المنع خارجة عن قانون المباشرة وبطريق الدلالت لا يجدي لغير
 لبقا المنع بحاله ومستوف من كلام المصنف ما يدل على ان في الممكن امر مشترك لما في جواب ذلك انما
 قال نعم مبنيا على اعتبار ان واردا على الوجهين اشار الى اولها بقوله فان الوجود قول على افرادها بالتشكيك
 لا بالقول فانه في وجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون الوجود لقول بالتشكيك عارضا لما في
 عليه من افراد الماهية واخر بالكون بقوله بالتشكيك على افرادها كما تشبه فيها بينهم فالاشياء التي
 يصدق عليها اى على كل واحد منها انه وجود لا وجود يعني ان الاشياء التي يحل عليها الوجود هو اطراف
 الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود فتعاقبوا في الماهيات فان مخالفتها في الحقيقة بالتحقيق
 اى يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاحتياج في حقيقة فقد يكون هو اى الوجود
 الخاص الذي في الواجب هو حقيقة التجرد والقيام بالذات والمبدءية ولا يلزم شراكه وجود الممكن لما في
 الاقتصار للتجرد والمبدءية للاختلاف الوجودين بالحقيقة و اشار الى الثاني بقوله ولينظر فلان ان طرح عنا مبدءية
 بيان التشكيك واقتضائه كون اشكك عارضا لما في المنع ونفيع لمجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود امر
 مشترك حتى بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز ان يكون ذلك اشكك عارضا لافراد وان يكون مختلف
 الوجودات متخالفة بانكس مع التشاك في العارض فيجب لوجود الواجب ما يتفق على وجود الممكن ان يكون

والمبدئية ويكون الوجود في ذلك كالمابئية والتشخيص العارضين لما تحتها فانه يجب لبعض ماصدا
عليه احدهما ما يتحقق لبعض اخر منه وذلك الاختلاف ماصدا عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيها واقول
اذا كانت الوجودات متعاقبة المتعاقبات وتشاك في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من
ذلك العارض ففي الكمالات ما يمتد مع وضعية الوجود الخاص الذي هو عرض المحنة فثبتت فيها شيئا
فيذا الجواب الذي طرح فيه نموت التشكيك اذا حق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فقال
آخرو هو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب الثاني اضافة يقف في الوجود
طرفين احدهما المابئية والاخر الوجود لا عبارة عن اقتضار المابئية للوجود فيكون وجوده زائدا على ما يمتد فلما
كون الواجب اضافة بمنع بل هو نفس المابئية لان الواجب هو الامر الذي به يجاز ذات الواجب عن غيره ذلك
الامر هو ذات الواجب لانه ذاته متمايز غيره والصواب ان يقال ان فسر الواجب الذي بالاستغناء
عن الغيرة في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شئ في الواجب وان فسر اقتضار الذات للوجود فقول
وجوده اخاص الذي هو مابئية يقف بذاته عارضة الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذلك سائر الوجودات
الخاصة مقتضية بذاتها لعارضها فيكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضارها شيئا لانها
في ذاتها محتاجة الى غير ما كذا في اقتضائها المتفرع على ذاتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن
عما عداه بالكلية الزام الحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا
انه لا يرام فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فتقول
الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا تختلف لوازمه ولما ثبت كونه زائدا على ما يمتد الكمالات عار
لها واجب ان يكون في الواجب كذلك وبما ذكر من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل
يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر ما ثبت الحكماء الهبوطي للفلكيات فانهم اجمعوا في العناصر بانها قابلة
للا انفصال كما ستعرف ثم قالوا الاغلاك ان لم يكن قابلية للانفصال الا ان الصورة الجمعية طبيعة
نوعية فلما كانت قائمة بالهبطي في ذاته بات وجب قيامها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا
يختلف وبما اطلوا المشاع المجردة التي قال بها افلاطون كما سيأتي في مباحث المابئية واطلوا ايضا
ويعرف طيس في تركيب الاجسام البسيطة والطبائع من اجزاء متفككة الحقيقية قابلة للانقسام وبما لا خارجا
والجواب منع كونه امي الوجود طبيعة نوعية بل هو امر عارض لا فائدة في مخالفة المتعاقبات

المقصد الرابع

في الوجود الهبوطي لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به نظرها احكامها ويصدق عليها انارها من الاصابة
والاحراق وغير هذا الوجود ليس وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا لا يتعارض فيه انما المنة نوع في
ان النار بل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا ترتيب به عليها تلك الاحكام وانارها ولا هذا الوجود الاخر ليس

وجوده في الدنيا وغيره اصل وعلى هذا يكون الوجود في الوجود نفس الماهية التي توسعت بالوجود الخارج والاصل
بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشخاص في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد
تحرر من النزاع بحيث لا يرد فيه ويلو ان قد كلام المثبت والنافي كما استطلع عليه فلا عجز بما قيل من ان تحرره
عسيرة جدا انتج مثبوه وهم الحكماء باسور الاول اننا تصور بالوجود في الخارج اصلا كما تمتنع مطلقا واتباع
المتقيضين والاضدين والعدم المقابل للوجود الخارج المطلق اى من غير اضافته وتعيينه شيئا محصورا
وعمل الاطلاق في ههنا على ما يتناول الوجود الالهي وهو الحكم عليه اى على ما لا وجود له في الخارج باحكامه بنوعيته
صادقة لكونها محكوما عليها بالامكان العام وبنوعيته اول لازمة لبعض الاشياء وكون المتنع شاملا لبعض
من المعدوم واعلم من شريك الباري وكونه متعلقا الى غير ذلك من الاحكام الالهيانية الصادقة في نفس
الامر سواء كانت صادقة على مفهوم المتنع او على ما صدق عليه وانه اى الحكم على تلك الامور المتصورة
باحكامه بنوعيته صادقة لا يتبدى شيئا او ثبتت الشئ الغير في نفس الامر فرع بنوعيته اى ثبتت ذلك الغير
في نفسه واذ ليس ثبتت تلك الامور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو البص فان قلت يوضح هذا
ذكرتم من ان الحكم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون سجد اما خارجا او ذهنا لصدق قولنا
المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لان كونه معلوما ومجهول
في نفس الامر يتلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا يعلم ولا يخبر عنه وانه يتناقض لان المعدوم المطلق
صار محكوما عليه بالصادق لعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وسوجودا في الجملة قلنا اللان لما ذكرناه
انه لصدق قولك الذي ذكرتموه قضية سالبة بمعنى انه ليس لمعدوم مطلقا يعلم ولا يخبر عنه والسالبة الصادقة
لا يقتضيه وجود الموضوع بل يقتضيه لغيره الموجبة الصادقة فلا تناقض لانه لصدق بمعنى ان ثبوت امر لصدق
عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصقته انه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدومة مقتضية وجود
الموضوع فان عاد وقال لوضح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للوجود المطلق قلنا مفهوم
المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للوجود المطلق ومن حيث انه تصور موجود في الذهن وقسم منه فلا
استحالة في ذلك اجاب عنه اى عن الامر الاول الذي تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الالهي الا ان
الراي مقتنع اننا تصور بالوجود في الخارج اصلا بل كل ما تصور فله وجود غائب عنه ذلك المقصور
اما قاييم نفسه كما يقول افلاطون فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعيته من شخص مجرد باق ازل الى ابد
وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الراي غير صحيح فيكون هذا الاحتمال قائما في بطل ما ذكرتموه من
الدليل ولو حمل قول افلاطون ههنا على ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها
ان نسب لوقاييم بغيره كما يقول الحكماء فان الصور اى صور جميع المفهومات مرتسمة اعندهم في العقل انفسا
فانه عندهم مبدء الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم في صور ما يوجد فاذا انقطف النفس اليها تباد

واما جواب ان المرسوم فيها اى فى الامور الغائية عن كالمعقل الفعّال مثلا ان كانت الهويات اى هويات
 ما مقصوده لزم تحقق هوية المتن فى الخارج وانه مسفطة ظاهرة للطلان وان كان المرسوم فيها هو
 الصور والماتيمات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ عرضنا ومقصودنا اثبات نوع من التميز للمعقولات
 التى هى الماتيمات الكلية هو غير التميز بالهوية الذى تسميته بالوجود الخارجى سوار اختصارا للذهن اى
 اختراع الذهّن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها فى ذهننا او لا حطها اى لاختلاف الذهّن
 تلك المعقولات من موضع آخر كالمعقل الفعّال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيام
 ما مقصوده بنفسه لان بطلاننا انظر والحاصل ان تلك الامور المقصورة اذا كانت متمتعة بالوجود فى الخارج
 لم يكن ان يكون لها وجود اميل لا قائمته بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلى فى قوة ذلك
 سوار كانت هى النفس الناطقة اذ غير ما هو المعنى هذا وقد اعترض على تمسكهم بانه ان اراد بالامور
 الشبوتية امور ثابتة فى الخارج فلانهم انما يحكم بها على ما لا وجود له فى الخارج ليهن ولو سلم لزم كون الحكم عليه
 موجودا فى الخارج وان اراد بها امور ثابتة فى الذهّن كان ذلك صادرة على المطم ووجب عنه بان المراد
 بشبوتية ليس السلب واطلا في مفهومها واخر ذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة
 فلا يقتضيه وجود الموضوع وعن المصدرة اليه اذ هو مصدرها مع عدم الموضوع واقترن اليه بانك اردت ان تلك
 الامور الشبوتية ثابتة فى الخارج للموضوع المذكور فهو متحقق كيف ولو مع ذلك كان الموضوع موجودا فى الخارج و
 ان اردت انها ثابتة له فى الذهّن كان ذلك فرعاً لوجود الموضوع فيه فيكون صادرة ووجب باننا نزيد بها ثباتية
 للموضوع فى نفس الامر وذلك متحقق على وجود الموضوع فيها واوليس فى الخارج فهو فى الذهّن الامر الثاني
 من الامور الثلاثة الدالة على الوجود الذهني ان يقال من المقدمات ما هو كل اى مقتضى بالكلية التى هى صفة
 شبوتية فلا بد ان يكون الموضوع بها موجودا وليس فى الخارج اذ لم يوجد فى الخارج فهو متشخص متعين
 حد ذاته بحيث يتبين فرض اشتراكه فيكون موجودا فى الذهّن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لا انها عدم النعم من
 فرض الشك ولو سلم كونها شبوتية كانت اخطئة الاستدلال الاول فلا وجه جعلها استدلالا على المحذور وقد
 يقال المفهومية بصفة شبوتية انقصت بها الكلى فيكون موجودا وليس فى الخارج بل فى الذهّن ويرد عليه ان
 الثاني وقد يقال اليه المتخالف الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس فى الاعيان بل فى الازمان
 ونجيب عليه ان دعوى الضرورة فى كونها المتخالف انفسها موجودة غير مسمومة نعم اذ هذه الصيغ موجودة
 فى الخارج بالضرورة الامر الثالث لولا الوجود الذهني لم يكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهى التى حكم فيها
 بالصدق عليه فى نفس الامر ككل الوافع عن سوار كان موجودا فى الخارج متحققا او مقدرا لما يكون موجودا
 فيه اصلا والى بطم وقد اشار الى بيان الملازمة وطلان الثاني معاقبولة فاننا اذا قلنا المتن معصية
 فلا نزيد ان المتن اى بالصدق عليه المتن فى الخارج معدوم فيه قطعاً اى لا نزيد ذلك قطعاً وليس

الخارج ما يصدق عليه الممتنع أصلاً بل نريد به أن الأفراد المحقولة للممتنع أي التي يصدق عليها الممتنع في العقل من الأفراد المحقولات للمعذور أي التي يصدق عليها العقل بحسب نفس الأمر أنها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع أفراد محقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الإيجابي فذلك قال وهذا لا يتفق
عالم إلى الأول والآخر أن قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية مساوية وليست حاجية بل حقيقة غير
بما ذكرناه لاسماشته من أن الحكم فيها على الأفراد الخارجة فقط لا محققة أو مقدرة فلو لا أن يكون للممتنع
أفراد موجودة في الذهن لم يصدق بذا الحكم الإيجابي في هذه القضية الحقيقية غير وعليه أن مفهوم المعدوم امر
سلبي وقد يقال لو لا الوجود الذهني لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية كقولك كل شئ شئ مساوي زواياه فالتبيين
أو ليس الحكم فيها مقصور على الأفراد الخارجة بل يتناول ما عدل من الأفراد التي يصدق عليها المفهوم
في نفس الأمر فلو لم يكن لما عدل ما وجود ذهني لم يصدق عليها حكم إيجابي وإنتاج ناتوه وجمهور المشككين
فإن بعضهم قالوا بالوجود الذهني لوجوب الأول أنه لو انقضت تصور الشئ حصوله في ذهننا لزم كون الذهن
حاراً بارداً استقاماً معوجاً لا ما إذا تصورنا الحرارة فحصلت الحرارة في ذهننا ولا منتهى الحرارة فقامت بالحرارة
وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات متناقضة من الذهن بالضرورة فلا
يلزم اجتماع الضدين إذا تصور الضدان معاً وحكم عليها بالتضاد الثاني أن حصول حقيقة الجبل والسماء
مع عظمها في ذهننا محال لا يحفل وإجاب عن هذا من الوجهين الحكماء بأن السحاب في الذهن صورة
وما بهيته موجودة لوجود نظري للهوية عينية موجودة بوجوه أصله والخارج يقوم بهوية الحرارة أي بهيتها موجودة
لوجود عيني لانا يقوم به ما بهية الحرارة موجودة بوجوه ذهني فلا يلزم تضاد الذهن بتلك الصفات المتناقضة
عنه ولا اجتماع الضدين أيضاً لأن التضاد من أحكام الانحياز والهويات دون الصور والماهيات وبأن
الذي ينتج حصوله في الذهن هو بهية الجبل والسماء وغيرهما من الأشياء فإن ما بهياتها موجودة بوجوه
خارجي يمتنع أن يحصل في ذهننا وأما مفهوماتها الكلية وما بهياتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع
حصولها في الذهن إذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال المحاصل في الذهن أن كان مساوياً
لها أي للهوية عادلاً للزمام وتم الدلائل معاً والالام يكن أي الهوية حاصلة في ذهنها مستقلة
لنا لا نقول المحاصل في الذهن نفس الماهية التي لتلك الهوية وأنه أي ذلك المحاصل ليس مساوياً
لهوية فإن الماهية كلية والهوية جزئية فليخالفان في الحقيقة والأحكام وفي الهويات أمور زائدة على
على الماهيات نعم ذلك المحاصل ما بهيتها أي ما بهية تلك الهوية ولا منتهى الماهية لا ذلك أي ما يحصل
في العقل بحيث الشخصات من الهوية فلا يلزم أن يكون الهوية حاصلة مستقلة وإذا كان المحاصل في
الذهن نفس ما بهية الهوية فقولك كل شئ مساوياً أي كل شئ مساوياً للهوية أو لا أن ارادت به أن
يساوي نفس الهوية اختراثة ليس مساوياً لها ولا تخذركم أعرفت وأن ارادت أنه في الماهية أولاً

فهو كلام خال عن التحصيل اذ معناه ان ما يمتد الهوتية بل يساوي ما يمتد الهوتية اولاً وبالجملة قاله
 (الذهني) كانه كانت كصور المدققات او حيزية كصور المحسوسات مخالفة للخاصية في اللوازم المستندة الى خصوصية
 احد الوجودين والكانات متشابهة لها في لوازمها ما يمتد من حيث هي هي وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارج
 لان متشابه الوجودات الحيزية فحينئذ الحارة تمتنع حصولها في الذهن وايضا عين البرودة وعين الجبل
 يمتنع حصوله في الارض قلتم ان الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالي بليغ ناد لا حاجة لنا
 الى ذلك التخصيص لخصوص وجود الكليات في الذهن

المقصد الخامس

المعدومات بل تمايز ام لا الموجودات الخارجية تمايزه في الخارج بل اشتباه واما الوجودات الخارجية فيجب
 انفسها مما لا شك فيه الهم وتمايزها بحسب الخارج تنفر على كونها موجودة فيه واما المعدومات التي من
 جملتها المعدومات التي تمايزها وتعدد باللائم للممايز خلاف منهم من انتمت فان عدم الشرط يجب عدم
 وعدم المعدوم محل الصحيح وجود الضد الاخر فيه دون غيرها اى غير عدم الشرط الضد فان عدم الشرط
 لا يجب عدم الشرط وعدم غير الضد لا يجب وجود الضد الاخر ولولا التمايز والتعدد باللائم منه بين المعدومات
 لم يختلف مقتضياتها لا احكامها من كون بعضها ملزوماً لآخر ولا زائلاً وساوياً او متبايناً الى غير ذلك
 مما لا يحصى كثرة ومنهم من نقاه لان المعدومات والعادات التي صرفت للاشارة اليها اصلاً وكل ما هو متميز
 قلبه وجوداً ما في الذهن واما في الخارج لان التميز حقيقة شبيهة لا بد ان يكون الوصف لها ثابتاً في الجملة
 وما يكون ثابتاً كذلك لم يكن معدوماً فلا شئ من المعدومات شئ اصلاً ولما اقتصر على قوله فله وجود ولم
 يتعرض للوجود الذهني وانه نقيض المعدوم الذي كلاً منافيه لكان انفس بقوله وان شئ فيه اى في الغلظ
 في تمايز المعدوم انه فرج الخلاف في الوجود الذهني وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا في العقل فان
 تلك الاحكام انما تصف بها المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارج
 في الخارج حتى يكون اتصافه فيه بشئ فلا تمايز بينهما الا في العقل فان كان ذلك التمايز حاصل لها في العقل
 بوجودها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقاً بل ما تصور من المعدومات والعادات ومفهوم المعدوم
 المطلق والمعدوم المطلق كان موجوداً في الذهن فلا امتياز الحاصل بينا ثابت الموجود والمعدوم المطلق
 الذي لا وجود له اصلاً والاتصاف بمعدوم مطلق لا وجود له خارجاً ولا ذهاباً مع انه تصف بالامتياز والمعدومات

المقصد السادس

في ان المعدوم شئ ام لا لانها اى هذه المسئلة من امهات المسائل الكلامية او تفرع عليها احكام
 كثيرة جليلة ان الربانيات غير معدومة وسيلو عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازي رحمه الله
 متعدي على انما يبرزه الوجود على ما يمتد فان التماثل باتحادها لا يمكن القول بها فيقول ويمكن ان

يعكس فان من قال يوجب عليها القول بزيادة الوجود قطعاً فقال غير اني اسعدن البصري والى الهذيل
 العلاني والكعبه وتبعيه من البعداء بين من المتعزلة ان المعدم الممكن شيء بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج
 متفكاً عن حقيقة الوجود فان الماهية عند من غير الوجود موجودة وقد خلطوا عنه مع كونها متفردة متحققة في الخارج
 وانما قيد المعدم بالممكن لان المتعزلة منع لانقر له اصلاً اتفاقاً ومنعه الاشاعة من المقاي في المعدم
 الممكن والمتعزلة جميعاً فقالوا المعدم والممكن ليس بشيء كالمعدم الممكن لان الوجود عند من نفس الحقيقة ففقه
 رفضها اى رفع الوجود دفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في المعدم متفكاً عن الوجود وكانت موجودة ومعدومة
 معاً فلا يكتسب القول بان المعدم شيء وبه اى بما يوجب اليه الاشاعة قال الحكماء انهم قالوا الماهية الممكنة
 وان كان وجودها بائناً على ذاتها الخارج عندهم عن الوجود الخارج والزمى يعني انها اذا كانت متفردة متحققة
 فهي موجودة باحد الوجوه لان تقرراً وتحققاً عين وجودها وقيل بى مطلقاً لا تتخلو عنها لان كل ما يمتنع
 كونها محكوماً عليها بانها ممتازة عن غيرها اولاً لانها ثابتة في علم الملا الا على مع ما لها من الاحكام كما قاعدتهم
 نعم المعدم في الخارج يكون عند من شيئاً في الدين واما ان المعدم في الخارج شيئاً في الخارج او المعدم
 المطلق شيئاً مطلقاً او المعدم في الدين شيئاً في الدين فلا قطعاً فاشبهه عند من ساد في الوجود ولساناً
 وان غايته لان قولنا السواد موجود بعيد فائدة يعتد بها وان قولنا السواد شيئاً ولنا في اى للذات
 ينفي كون المعدم ثابتاً وجوه

الاول

الثبوت والتحقق والتقرر امران على الذات اى الماهية لا يشتركون في الذات المعدومة وبها اى دون
 خصوصية الذات فان ذات السواد مثلاً ليست مشتركة بينه وبين الياص فلا يكون الثبوت نفس الذات
 المعدومة ولا خبر لها ولا الزم التسوية ولا فائدة احل فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بجلال قولنا
 السواد سواد ولا يمتنع للوجود الا هو اى الثبوت فلو كان المعدم ثابت لكان موجوداً معاً فانقلت في
 ان يقال لا يمتنع للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشراك
 وافادة احل قلت في هذه المقدمة تفصيل الاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلاهما زائد على الذات و
 مشترك وفيد قلنا بل هو اى الثبوت اهم من الوجود فلا يثبت ثبوت المعدم في الخارج وجوده عليه فان قسر
 الثبوت به اى بالوجود فلفظ اى فالنزل يعني انك لفظ لاننا نقول المعدم ثابت ويريد به معنى اهم من
 الوجود وانتم تقولون ليس بواجب بمعنى انه ليس بوجوده

الثاني

الذوات المتفردة عند من كفى في المعدم غير متفردة لانهم يقولون بان الثابت من كل نوع من الانواع الثمانية اذ
 غير متفردة مع انها اى تلك الذوات المتفردة اذا اخذت بدون ما يخرج منها الى الوجود وكانت التي من

الكل المتناول لما قد خرج والمخرج بمتناهيهما الى الوجه وان الموجودات متناهية اتفاقا والاكثر من غير بمتناهيهما بمراد التطبيق لا التطبيق للجملة للمتناهية التي هي الالفاظ الباقية على العدم على الوجه الزائدة التي هي شتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد ان يتصل المتناهي فيكون متناهية والزائدة انما زادت علينا بمتناهيهما فيكون بغير متناهيهما فالكل الذي هو الاكثر متناهيهما وقد فرض غير متناهيهما بغير نقص بذات الوجه بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع انه اذا فصل عنها عدد متناهيهما حصل هناك جملتان احداهما زائدة على الاخر بمتناهيهما فيلزم ان يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهيا هو بالكل وان الكثرة مجرد الانصاف بالقلية والكثرة وايضا لا يستلزم التناهي نقص الوجودات المتعالي فانها زائدة على مقدارها ومع ان كل احد منهما غير متناهيهما

الوجه الثالث

الذوات المتقررة في حال العدم اما واجبة التقرر فيكون واجبة مع انها فرضت حكمته ويلزم اليه تعدد الوجودات او لا يكون واجبة التقرر بل حكمته التقرر فكل ممكن محدث فيكون تلك الذوات محدثة مسبوبة بالنقص وعدم الثبوت وهو المطلوب فبطل الوجوب كجواب وجوده لا ما يجب تقرر الذي هو اعم من الوجوه

الوجه الرابع

ان العدم صفة نفى اى صفة منفية بغير ثبوتية لانه رفع الوجود والموصوف بصفة النفي نفى اى شئ غير ثابت كما ان الموصوف بصفة الاثبات اى بالصفة الثبوتية اثبات اى مثبت بغير شئ فالعدم المتصف بالعدم متصف وقال الآدي هذا المسلك وان هجوم على مضاه جميع فضلاء المتكلمين كجمل الشهابى وغيره الا انه بهذا مقرا وحرا لم يجده بغيره هو في غاية الاحكام واحسن وان في غاية الضعف والقبح اذ لا سلم ان المتصف بصفة النفي نفى بجواز انصاف الموجودات بالسلب اى بالصفات السلبية التي لا وجود لها في نفسها كالتصا زبد البضء وما قولك لما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات قياسا بحيث لا يمكن من غير ما بين القياس والقياس عليه مع ظهور الفرق بينهما لان ثبوت الشئ بغيره قبح وثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز انصاف الموصوف بالصفة الثبوتية بل لا بد ان يكون الموصوف بها ثابت في نفسه وليس انتفاء الشئ عن غيره فوعا على انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز ان تصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها منفي في نفسه

الوجه الخامس

المعدومات الثابتة في العدم ثبوتية لاذاتها كان كل شئيين مختلفين بالذات فيلزم ان يكون كل فرد من موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين مختلفين بالذات لا عتصه ذوات الاشياء بالذات ولا يتخلف عنها والا اى وان لم يتباين بالذات فان اتحد لذواتها لم يتكسر في الوجود بل كانت متصصة بالوحدة التي يقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كسواد مثلا متصفا في فرد واحد والا اى ان لم يتحد لذواتها لم يتباين بالذات فبالعدم حال العدم مورد التمسك اى الصفات المتعاقبة

فان ذات المعدوم عالم يقتضيه الوحدة ولا الكثرة اللازمة للثبوتين جاز ان يعرض لكل واحد منهما السبب
 امر خارج عنه ويلزم السفسطة اعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم قلنا قولك لذواتها ان
 بهما حيثما اخترنا انها لا يتباين لذواتها ولا اتحاد الوجود لهما ولا يلزم كونها موروثة للثبوتات او المثلثات او المثلثات
 تقتضيه الثبوتات التي انما يعرض للهويات الثابتة في العدم وكل ما يختص به سببته جماعها لازم لها فلا توارو
 لا تنزل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم ان يكون المماثلة المشتركة بين تلك الهويات بمقارنته الامور بها
 يشار بعض افرادها عن بعض واما ان ذلك التقارن على سبيل التوارو والتشاكل فلا نقول ان ذلك المقتضى
 اما بية الوحدة ولا الكثرة جاز انها عليها لا يخرج عنها فقلت بما وصفان اعتبارا بان فلا يلزم من جواز
 تعاقبها جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى يلزم السفسطة المذكورة وان اردت بهلوياتها فقلت
 بينها وثلثها لذواتها قولك كل اثنين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهويته لا تعرض لها كثرة فلا يقد
 فيها مشتركة بل كل هويتين فيها مختلفان بالذات والحققة الشخصية وبالجمله فهو اسي اذكر تم في العدم واذ
 عليك في الوجود فان ما بية السواد من حيث هي اسي اقتضت الاتحاد انقضت في شخص وان اقتضت
 التباين كان كل سواد من اثنين بالذات وان لم يقتض شيئا منها كانت موروثة للثبوتات مع انها
 من حيث هي ليست موجودة فقلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات عليها في زمان كونها موجودة
 قلت قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابته وقد
 يقا ان الشخصات المميزة للهويات انما توارو على الماهيات المعدومة اذا خرجت الى الوجود واما
 حال العدم فلا كثرة ولا جواز ان يكون المماثلة بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتدار
 فلهذا الوجود الخمسة مسالك ضعيفة والمعتمد في اثبات هذا المطلب وجهان

الاول

ان القول بثبوت المعدوم في حال العدم يفي المقدورية لان الذوات ثابتة اذلية فلا يتعلق القدرة
 بالذوات فلفسها والوجود حال لا يتغير به بل يثبت ثم نقول لنا في الاحمال من المحتمل لو كان للقدرة تاثير
 فكان ذلك التاثير في الاحمال لكن تاثير القدرة في الاحمال مع انه لا حال عندكم امر مما نقول اسي لم يثبت
 الاحمال منهم الذوات اذلية والاحوال التي من جملتها الوجود عندكم لا يتعلق بها القدرة فان الاحوال كما
 اعتقدتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا مستحيرة عنها واذ لم يتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود
 لم يكن البارى سبحانه يوجب للممكنات ولا قادر على ايجادها وذلك كضرر لا يلقا تاثير قدرة الله تعالى
 انما هو في انصاف الذوات بالوجود لا نقول ذلك الانصاف امر معدى فلا يكون اثر الموهبة ولا يثبت لان
 المراد ان القدرة انما يجعل الذات متصفة بالوجود لا انها يوجد الانصاف والفرق بين اللعنين ان
 الصانع يجعل الثبوت متصفيا بالصانع وان لم يكن جاز لا انصاف

الوجه الثاني

لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفي لشموله الثابت والمنفي معا فيكون
مفهوم المعدوم مطلقا متميزا عنه اى عن مفهوم المنفي والا اى ان لم يكن متميزا عنه لكان مفهوم العام عين
مفهوم الخاص وهو محال فيكون مفهوم المعدوم امرا ثابتا لان كل متميز عن غيره ثابت عندكم وان لم يكن مفهوم
المعدوم صادقا على المنفي اى على كل ما صدق عليه المنفي وكل ما صدق عليه صفة شبيهة فهو ثابت فالمنفي ثابت
ههنا وما يقتضيه من ان المعدوم الممكن ثابت عندكم لا كل معدوم فيصدق بعض المعدوم ثابت فلا يلزم
من صدق اى صدق المعدوم على المنفي ثبوته اذ يصير الاستدلال بهذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت
وانه لا يتبع لكون الكبرى الشكل الاول خيرية فانه يمتثل ما قد مرنا من التجريد وانما خبري لهم الى ذلك القول
انهم لم يجزوا على المراد ولم يتفطنوا لان قصديهم اى قصده المستلزم بالوجه الثاني الا انهم اى العلم لم يقتضيه
بما لم يمتثلون بين ان التميز يقتضيه الثبوت ولو اقتضيه ان تجريده يتعلق بمفهوم المعدوم وان على تقدير كونه علم
من مفهوم المنفي يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون امرا ثابتا فليزمن ان يكون ما صدق عليه المنفي ثابتا لا نقاشه
ياقوتوني هو مفهوم المعدوم مع الاتية عليه اسما ما قالوه من الكبرى في الشكل الاول خيرية وهناك تقرير آخر متعلق
بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو ان يقل على تقدير كونه اعم من المنفي لا يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم
نفيا محضا والالهي في بينهما فرق واذ لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت
فيه وعليه ان ليس جميع ما صدق مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه نفى محض هو المعدوم المنقطع وبعضه
ثابت هو المعدوم الممكن وحق قصدي الكبرى في ذلك القياس جريته واعلم ان الاظهر على تجريده المصادق ليقا على
تقدير كونه اعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزا عنه فيكون ثابتا وقد انقضت به ما صدق عليه من اقره فيكون
ايضا ثابتا واما ما يقل من ان المعدوم ليس عندكم اعم من المنفي فمروودها نقل عنهم من انهم لم يمتثلون المعجزة
على المنفي يصير اى ان يكون مساويا لافضل منه مطلقا اومن وجه اعم وعلى التقادير لا المطلوب مما جعل كما
لا يخفى للمثبت اى للذي ثبت كون المعدوم ثابتا وجان

الاول

المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الاول فانه اى المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشئ
فالا متميز عن غيره والا لم يكن هو كونه متصور الاولى من التجريد لا يقل ان له اذ وان كل معدوم ثابت ممكن
متصور بمتناه وان اقتصر على البعض لم يثبت مدعاهم لما نقول لعلمهم اذ وان البعض متصور وان
بعض وكل منهما متميز عن الآخر كما يشهد به قوله وايضا فان بعضه مرادون البعض وبعضه قد وردوا
البعض والاولا متميز عن المعدومات لما نقل ذلك اى ان تصاد بعضها بالمرادية او المقدورية ودور البعض
اورا الثاني فلان كل متميز له هو في طبيعة الالهي العقل وذلك لا يتصور الا بتعيينه وثبوته في نفسه وان

الصرف لائعين لم في نفسه ولا إشارة عقلية اليه وانجواب عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا على انه متعلق بالمتن
 فان بعضها كتركيب البارى متميز عن بعض كاجتماع التقيضين والخياليات كجبر من رقيق جميل من ياتحتم ولسان
 نوى راسين فان بعضها متميز عن بعض ولا يثبت لها اتفاقا لانها عبارة عن جوابات متصفة بالثانيات كجبر
 الطوان والاشكال المخصوصة وعدم ان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض ان يجوز ان تنصف
 اجوابها هناك بالاعتراض بالنقض الوجود فانه متميز عن العدم وغيره والى ثبوت لم في العدم اتفاقا وبالضرورة
 والتركيب فان ما يمتد بتمايزه عن غيره وليس متفرد بحال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء المخصوصة
 بعضها الى بعض وتمايزها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل الوجود والاحوال فانها متميزة وليست
 ثابتة عندهم في العدم ولا تحس الوجود بالذات كمرح اندر احد في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم متعلق اتفاقا
 وضرورة اذ ثبت وجود المعلوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجلى على نفا
 اسما كانه قبيل المفاهيم التي يسميها بعضهم امور الاشكال انها متميزة وليست ثابتة عندهم اصلا لان
 الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما واما القائل بالاحمال فيقول بانها ثابتة على انها واسطة وهذا كما ذكرناه
 بينا ان ثبوته اى ثبوت المعلوم الممكن يتاني كونه مقدورا او كونه اذ كان ما يدل على نفى المقدورية يدل
 على نفى المراوية ايضا فلا يمكن اثباته اى اثبات ثبوته كونه مقدورا واما البعض دون بعض وبالحيلة فانه
 الذي اذ يثبت ثبوته للمعلوم الممكن ان اردتم به القدر الثابت في الشئ وهو التميز الذاتي فلما لم يلزم لا يوجب
 الثبوت والامكان ان يثبت ثابتا وان اردتم به غيره اى غير ذلك القدر منخاض اى لا يثبت ثبوت التميز الذي هو
 غير ذلك القدر للمعلوم الممكن وعليكم والا لصورة حتى يعلم انه ما ذا وقريره اى بيان ثبوته للمعلوم الممكن
 يصدر في بدو عليكم ثابتا بيان كونه مقتضيا للثبوت حال العدم فان من وراء المنع في مقامين +++ +

الوجه الثاني

العدم متصف بالاسكان لان كلامنا في المعلوم الممكن وانه اى الامكان صفة ثبوتية كما سيأتي في القرير
 في المصداق الثالث فكان ان نصف به ثبوت اى ثابتا لما من ان اتصف بغير الثابت بالصفة الثبوتية في وجوب
 منع كون الاسكان ثبوتيا بل هو امر اعتباري كما سيأتي في ذلك المصداق على انه منقوض ببعض النقض به
 الوجه الاول ولهم شبهة فخرها اى غير الوجهين المذكورين منها ما يعود اليها نحو انه اى المعلوم الممكن في الاول
 ليس المدعى انه غير والغير ان شيئا اذ لا تصور تغير الا بين شيئين وهذا راجع الى الاول
 ارضا صلا ان كل واحد من الغييين يتميز عن الآخر واما الى الثاني بان يقال كل من الغييين متصف بالثبوت
 التي هي صفة ثبوتية فجوابه اما النقض او منع كونه الغيرة صفة ثبوتية ونحو ان القصد الى ايجاد غير المعين
 ممتنع فلم يكن الذات الممكنة ثابتة في العدم وتعيينه متميزة في غير تصور من الفاعل القصد الى ايجادها فاقا
 ليس بتعيين في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن موجودا مقصودا بذلك القصد على من

غيره ومقصود انه متعين يتميز فيكون ثابتا قديما الى الابد الاول والحوادث كالجواب عنه فان التميز في علم
الفاعل كانه في القصد والحوادث الادراك اى الاحساس علم اى نوع منه فلو جاز ان يكون لنا سلبا
هو ليس شيئا فليكون يكون للمدرك اى محسوس ليس شيئا وهذا راجع الى الاول وجوابه التقصير بالاستيعاب
فانه معلوم وليس شيئا ولا مدرك بالاحساس واليقين ما ذكره تمثيل حال عن الجاهل فان الاحساس نوع
من العلم يخالف العقل الا انه لا يتعلق بالمعروف وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعرف لم يتغير
غير ثابت كون المدرك محسوس كذلك ومنها ما استورد بانى سئل ان الماهيات مجبولة ام لا وهى ان
يقل لو كانت الذات غير متغيرة في انفسها وكانت يحل بها عمل لم يكن الانسانية مثلا عند عدم جعل
الفاعل انسانية بسبب الشيئ فمن سأل فوجب ان لا يكون الذات متغيرة بل ثابتة متغيرة في
انفسها وسياتيكم جوابها هناك

خاتمة للمقصد السادس وفيها بحثان الاول

في تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللفظ بخلاف ما تقدم من ان
المعروف شيىء ام لا فانه بحث معنوي الشيء عندنا الموجود اى لفظ الشيء عند الاشاعة يطلق على الموجود فقط
فكل شيىء عندهم موجود وكل موجود شيىء وقال الجاهل والبصير من المعتزلة هو المعلوم ولا يتم استيعاب
يلزمهم اطلاق الشيء على الاستيعاب لانه معلوم الا ان يقولوا الاستيعاب لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتشبيه
كما ذهب اليه البشيري وقال الناشي ابو العياش هو القديم والحادث مما ذكرنا وقال الجهمية هو الحادث
وقال هشام بن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والخصيصة من المعتزلة البصيرة هي حقيقة في
الموجود ومجاز في المعرف وهذا قريب من ذهب الاشاعة والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشيء وانه على ما ذكره الطائفة
والحق ما ساعد عليه اللفظ والنقل والاعمال للعقل في اثبات اللغات والظاهر بخلاف اهل اللغة في
عصره لطلون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيىء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس شيىء قابله
بالانكار ولا يعرفون في اطلاق الشيء بين ان يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا ونحو قوله تعالى
خلقكم من طين ولم يكن شيئا ينفى اطلاقه بطريق الحقيقة على المعرف لان الحقيقة لا يصح فيها فيبطل
قول الجاهل وقوله تعالى واليد على كل شيىء قد ينفى اختصاصه بالتقديم لان القدرة انما تتعلق بالحادث
دون القديم والاضل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول الى القياس الناشي وقوله ولا تقولن شيئا
اننى فاعل ذلك خدائى اختصاصه بالجسم فيبطل به قول هشام بن الحكم وقول لبيد الاكل شيىء ما خلا اليه
باطل بنفى اختصاصه بالحادث لان الاصل في الاستشارة ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية

البحث الثاني

في تعريفات المعتزلة على القول بان المعرف شيىء اى ثابت متقرر يتحقق في الخارج منفكاً عن صفته الموجود

لما حقا المعدادات المتكينة قبل وجودها وذوات واعيان وحقائق وناشئة الفاعل في جعلها موجودة لانها
كونها ذوات ثم اختلفوا فقال ابو يحيى بن عياش الذوات في العدم حادثة عن جميع الصفات ولا يكمل
لبا الصفات الاحال الوجود وقال غير ابن عياش انها في العدم تنصفه الصفات الاجناس لكون
السود اسودا والبيض ابيضاً والجوهر جوهر والعرض عرضاً وبى اى الصفات على الاطلاق اما عائدة الى
الكلمة اى بالبنية المركبة من عدة امور اذ الى التفصيل اى الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيبها او اتم
الاول العائد الى الجملة هو الحيوة والتمتعها من القدرة والعلم والارادة والكرامة وغير ما فاتها محتاجة
الى بنية مخصوصة مركبة من جواب فردة فهذا القسم يخص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحيوة في الاعراض المركبة
والقسم الثاني العائد الى التفصيل اما للجواهر اذ لا اعراض فللجواهر انواع اربعة من الصفات

الاول

الصفة الحاصلة للجوهرية حاله الوجود والعدم وبى الجوهرية التى هى من صفات الاجناس

الثاني

الصفة الحاصلة للجوهرية من الفاعل وهو الوجود فان الفاعل لا تانية له في الذوات لانها ثابتة ازلها واثباتها
الثابت مع ولا في كون الجوهر جوهر لان المايات غير محولة عند حمل في حال الجوهر موجود اى تصفا بصفة الوجود

الثالث

ما يتبع الوجود اى وجود الجوهر وهو التغيير قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون
فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهر اوحدا
فقط كان له في اول حدوثه كون بدون شئ من هذا الاربعة ومنهم من قال انه احدث الاربعة

الرابع

الصفة المعللة بالتغير بشرط الوجود وهو الحصول في الجزاءى اختصاص الجوهر بالتغير فيكون هذا الحصول
بالكائنة ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له قبة زائدة على هذه الاربعة فليس له
بكونه اسودا وابيض صفة اذ لا يستلزمه اسودا واحلول السودا فيه وكذا القول في كل عرض غير شرط
بالحيوة وللأعراض الانواع الثلاثة الاول اثنان الوصف الحاصل صفة الوجود والعدم وهو العرضية التى
هى من صفات الاجناس وبما بالفاعل وهو الوجود والعدم التابعة له اى للوجود وهو الحصول في الحمل
فان العرضية ليست عللة للحلول في الحمل بل قابل بشرط الوجود واما سبب الحصول في الحمل فسلم
سبب علوه امر اذ اعلى نفس العرض ومنهم من قال الجوهرية نفس التيجان بن عياش والشحام والبقعة
فلا يكون عندهم صفة ملحدة كما حرقاب بن عياش ينفذها حال العدم لان التيجان له الحصول في الخمر فلا تملكه
محلولة وليس المعدوم حاصل في الخمر فلما فلا يكون له تيجان لاجبيرة لانها عين التيجان فلذلك ثبت

الذوات خالية عن صفات الاجناس والاصحوب الشماخية بينهما فلهذا لا يجوز ان لا يكون
 الجوهري مع اثبات الحصول في الجوهري لانه معلول للتحقق فلا ينفك عنه والوجه البصري بينهما لا اتحاد
 والتمتع بالجوهرية دون الحصول في الجوهري فانه معلول للتحقق شرط الوجود وظايف ثبت حال عدم
 وانه اى البصري يخص من يتهم باثبات عدم صفته اتفاق من عداه على ان المعدوم ليس له يكون
 بعد ما صفة الكل اى جميع القائلين بان المعدومات ثابتة وعضدة بالصفات انفقوا على انه بعد
 العلم بان للعالم صانعا قادرا على ما يحتاج الى اثبات اى اثبات وجوده بالذليل فانهم لما جازوا لصان
 المعدومات بالصفات لم يلزم من الصفات الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج في
 العلم بوجوده الى دليل قال الامام الرازي انه جباله بنية ونسطة ظاهرة لاستلزامه جواز ان يكون محال
 مع هذه الحركات والسكنات امور معدومة فيحتاج في العلم بوجوده الى دلائل تفصيلية وقال المصنف لعلمهم
 انما بعد ان علم ان صانع العالم ذات صفته بهذه الصفات يحتاج الى ان يبين ان للعالم صانعا اى ان
 متصفة بما لا يعلم ان الواجب مجتمع عدمه ومع ذلك يحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح للاجباله
 فيه ولا سفسطة او مخفاء انه لا يصح صانعا للعالم الا من هذه صفاته ولهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج
 وماذا يقول فمن يقول شريك الباري يجب اتصافه بهذه الصفات واللام يمكن شركا له وانه مجتمع في الخارج
 قلنا ان تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضيه تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاحتراز بعد
 لان جعل هذا الكلام في المتن من تفاريج القول بثبوت المعدوم مالا وجه لكان جميع العقلاء يتفقون على ذلك

المقصد السابع

الحال وهو الواسطة بين الوجود والمعدوم وهذه اربعة اقسام المحررين اولها الصانع سندا وابو شهم من الصانع
 فانه اول من قال بالحال وطلبا من ضروري لما عرفت ان الوجود ما لا يتحقق والمعدوم باليس كذلك لا
 واسطة بين النفي والاثبات في المتن من المفهومات ضرورة واقفا فان اريد في ذلك اى نفى ما ذكرنا
 من انه لا واسطة بين النفي والاثبات وتعدد اثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطللة بالضرورة والافاق
 وان اريد منه آخر بان يفهم الوجود مثلا لما يتحقق اصالة والمعدوم بالتحقق لانه لا يتصور هناك واسطة
 بينهما جى ما يتحقق يتبع ما لا يتحقق النفي والاثبات في المنازعة التي بيننا مستويين الى سبعة واحدا فيكون النظم
 لفظيا لا مائة الواسطة بين الوجود والمعدوم بمعنى وانتم معتزون بذلك ويشتمون الواسطة بينهما
 بمعنى آخر ولا نزاع لثاني ذلك والذي اجسم اى اظنه مراد وجهنا بناخام اليقين اى يقارب
 انهم وجدوا مفهومات تصور عرض الوجود كما بان في ايسرى في الخارج مسمو بتحقيقا وجودا وانما
 عدما ووحدها مفهومات ليس من شأنها ذلك العرض لانها لا تتصور الا باعتبار التي تسميها الحكماء بمقتولات
 ثابتة محلوها موجودة ولا قدومة فتجمل لعدم الوجود بسبب ايجاب وهم يحيلونه لعدم ملكة والاتفاق

في الحسنة والافى التسمية فقد ظهر بهذا التناول البصر ان النزاع لفظي قليل قد اسقط المعنى هذا الكلام من
 متن الكتاب لانهم لم يعبروا بهذا الحسنة وليس في عبارتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الاشتناع والذوا
 والتصفية به كذا يك اليا رى مثلاً ليس من شأنها ان تعرض لها الوجود لم يجدوا من الاعمال جميعه التي يمكن ان
 بها

الاول

الوجود ليس موجودا ولا زادا وجوده على ذاته لانه يشترك سائر الموجودات في الوجودية ومبدأها جميعه
 على ذاته فقد زاد وجوده على ما به وسلسل وجوده وجودا الى غير النهاية ولا سدا وما والا انصف الحسنة
 بتقيضه قلنا الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه غايي وليس موجودا با مرز ان ينفصل
 ولما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه كما مر واستيازه عما عداه بقية سلبه وهو ان وجوده ليس زائد
 اعلى ذاته اصلا فلا يسلسل او معدوم وانما يمتنع القصاص الحسنة بتقيضه وهو بان يقا مثلاً الوجود
 عدم او الموجود ومعدوم اما القصاص فتقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة بشئ
 فرد من افراد تقيضه كالسواد القاييم بالحجم فانه لا جسم مع القصاص الجسم فيصدق ان الجسم ذو السواد
 فلا بعد في ان يصدق البصر ان الوجود ولا وجود

الوجه الثاني

ان السواد مركب من اللونية التي هي جب المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل بينها وبينها
 البصر فقلنا انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقخص البصر الذي هو من شأنه ما معلوم فغيره
 كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلاً فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق في خصوصياتها التي هي
 فصولها عسر جدا فيقول الجوزان ان جدوا بها يعنيان اى عرضان لزم قيام الحسنة بالهذه اذ لا بد ان
 يقوم احد ذلك الجزئين الاخر والا لم يلزم منها حقيقة واحدة ومعدومة حقيقة وسنطلبه وان عداسا او احدا
 فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وان مرح به قلنا المختار انها موجودة ان قولك يلزم قيام الحسنة
 بالحسنة قلنا ولم قلتم ان مرح وحكمه عليه سبطلها او يمنع الملازمة اى نقول بما موجود ان لا يلزم قيام العشر
 بالعرض لانها في الخارج شئ واحد ذاتا وجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم احدا بالآخر في لان التمايز بينهما
 وهى ليس في الخارج شئ شئ يكون وشئ آخر هو قايض البصر يقوم ذلك الشئ الاخر اى بالهذه الاول
 هو اللون او يقوم الاول بذلك الاخرى لى هو اى السواد لون وذلك اللون بعيد في الخارج قايض للبصر
 فلا تمايز في الخارج ويستزيد بذاتهما في مكان حيث يتبع تركيب المادية من الامزاج المحمولة وان تلك الجزر
 انما تميز في الذهن دون الخارج فاقبل اذ كان السواد واحدا في الخارج ولم يكن الجزر فيه بل في
 الذهن فقط يلزم ان يكون البسيط في الخارج صورتان ذهنيان متغايرتان يطابقان ذلك البسيط
 اعني صديراً اللون وقا عرض البصر وانما يضره لان مطابقة احدى المتغايرين لياه يتا في مطابقة

الاحرى له بديهية قلنا لا السبل استحالة اى استحالة ان البسيط بانها الصورتان وانما خرب بذلك اى كبر
 محالا انما هو من بديهية وهيكلا تفكك بالصواب انما كانه كالتفكك على الجدار والتمثيل فى الدائرة فان صورته
 متطابقة من الصور انما كانه يستحيل مطابقتها لصور واحد لاجل اختلافها وتساويها الى ان الاحال فى الاثر
 العقلية كذلك ولو علمت ان هذه الصور التى هى الاثر والذاتية صورة عقلية مخالفة للصورة انما كانت غير
 العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس بحسب شروط مختلفة تخصها اى لخصتها
 الشرط تلك الاستعدادات وكلية من فى قول من يشاهد خبريات اقل او اكثر بيان للشرط وقوله
 الذب عطلت على اشارة لكشراكات وبيانات اى فيما بين تلك الخبريات بحسبها اى تلك بحسب المشاهدة
 فان التباين انما يكون على مقدار المشاهدة قطلم يستبعد جواب نقول ولو علمت ان العقل النفس صورة
 شخص واحد كما اذا مشاهدت زيدا فاقسم فيها اوفى بعض الانها صورة تطابقه وان العقل صورة اخرى
 تطابقه وهى نوعه اى اذا شأبت مع زيد افراد كثيرة من الانسان فانتمت منها بمنزلة الشخص
 صورة بديهية الانسان التى تطابق زيدا وهى نوعه وان العقل صورة اخرى انما كانها اى لكشراك ذلك
 الشخص والذاتية بتاويل الهوية الشخصية فيها اى فى تلك الصورة الاخرى المتشاكلون لى جسمه كما اذا
 شأبت مع افراد الانسان افراد الفرس اى هم وانتمت ما بديهية لها صورة الحيوان المطابقة لزيد وهى

خاتمة

المقصود ان المتساوية فى تفريعات القائلين بالاحال ذكر لهم وعين الاول انهم قسموه اى الاحال الى عقل اى
 بصفة موجودة قائمة باحوالها ومعلوم بالاحال كما يعطى المتكبر بالكونية القائمة بالمتحرك ويعطى القادى بالهوى
 والى غير عقل هو مختلف ما ذكره يكون حالها ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والخصبة
 للعلم والجمهورية للجمهورية والوجود عند القابل يكونه زائد على الماهية فان هذه الاحوال ليس شيئا لها لها
 بسبب معنى قائم بها فان قلت جزوا بوجوه تعطيل الاحال بالاحال فى صفاته تعالى فكيف اشتراط فى حالتها
 الاحال العقل ان يكون موجوده قلت لعل اجابة الاشتراط على ذهاب غير وقد نقل عنه ان الاحوال
 العقلية لا يكون الا للجمهورية وما يتبعها فان غير ما من الصفات لا يوجب لها احوالا كالسواد والبياض
 على امر المبينون للحال من الاشياء يقولون ان الاسودية والاشقية والكانية والمشيئة كلها احوال

المشكلة

من الذين قالوا ان الذات كالمساوية فى انفسها وانما يتاخر الذات لبعضها عن بعض بالاحوال
 القائمة بها وبسطها ان الذات المساوية لا بد وان يختص كل منها بحال حتى يتصور تباينها بالاحوال فانما ان
 يكون ذلك الاختصاص الا لافريقية وانما ترجع بلا مرجع وانما ان يكون الامر ذلك الامر المقصود للاختصاص
 اما ذات فالكلام فى اختصاصه من بين سائر الذات بالترجيح او صفات الذات فالكلام فى اختصاصه

بها اى يتلك الحقيقة وبما تجلته فلا اشتراك في الذوات اى التساوى في الحقيقة وجب الاشتراك في الاشياء
 في اللوازم من ضرورة سوا كانت تلك اللوازم احوالا ولا تخلف فيصور الاشتراك والتساوى في الحقيقة مع
 الامتناع بالذات في اى الاحوال وانما على رأينا يلغى نفاة الاحوال فالذوات تتخالف في احتياقي وانها
 مشتركة في اللوازم وذلك غير ممكن بخلاف ان يكون احتياقي مختلفة مقتضية لام واحد لانها لمخلات لغير
 وهو ان يكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتساوى في اللوازم كما هو راكهم فانه ممكن قطعاً
 وربما قال النافون الاحوال ان يخص جهة لاثنين لهما هوان احتياقي مشتركة في الامور مختلفة حقيقة
 وبما لا اشتراك غير ما به الاختلاف وبما ليس بموجودين ولا معدومين فقد ثبت المساواة التي هي الحال
 وذلك نقول من بان الاحوال مشتركة في احوالية ويختلف بالخصوصيات التي تتميز بها بعضها من بعض وبما به
 الاشتراك غير ما به الاختلاف فالألية زائدة على الخصوصيات وانها اى احوالية المشتركة وهي مضمومة للحال
 حال فيشارك سائر الاحوال في احوالية ويميزها عن بعضها بخصوية وليس بشئ من المشكك والمميز هو دولا
 معدوماً فثبت حال آخر في تسلسل الاحوال الى غير النهاية ودقوله وانها اى كل واحدة من تلك
 الخصوصيات حال يشترك سائر الاحوال في وجوده احوال ويميزها عن بعضها بخصوية اخرى وبهذا وجب منه بغير

الاول

الاعوام تسلسل في الاحوال ورده الامام الرضى بانه يسبب اثبات الصانع وفيه نظر لان
 اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع تسلسل الامور الموجودة والتزامهم ما يتا في هذه الامتناع
 بخلاف ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الاحوال ليس بوجوده كما
 لا يمتنع في الاضافات والسلبات اتفاق

الثاني

ان الاحوال لا توصف بالاعتراض والاختلاف فلا يصح ان يقال انها مشتركة في احوالية لانه وصف لهما بالاعتراض
 ولا انها متميزة بخصوبياتها لانه وصف لهما بالاختلاف واجاب الامام الرضى عنه الفهم بان ذلك جهالة
 لان كل امرين اشبه اليها العقل بوجوب من الوجه اما ان يكون المتصور من احد ما هو المتصور من الآخر ولا
 فطلي الاول بينهما فاش وعلينا اثباتي اختلافات فخر عنها وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل للاختلاف اوصفة وجوداً
 او حالاً وعلى كلا التقديرين لا يقوم الا بالوجود اما على الاول فلان وجود الحقيقة وجود الموصوفين وانما على
 الثاني فلان احوال لا يقوم الا بالوجود فاطلا عما اى اطلاق التماثل والاختلاف على الاحوال يكون يحفظ
 آخر فاما يكون الحكم بان الازمنة لا توصف بما يسميه الاول جهالة ثم ان الامام الرضى بعد ما زلف الوجهين

المذكورين في الجواب اجاب عن كلام الناقلين بان الحال اى مفهوم ليس حال ابل هو سلب او حنا وكذا
ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب انما يتشبه اذا دعى
ان مفهوم الحال حال محض يجاب بجواب آخر ايعض وهو ان مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال
بما صفة فلا يكون المفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يسلسل وما اذا دعى ان الخصوصيات التميز
لبعض الاحوال عن بعض احوال ايعض فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايعض سلوبية و
اعلم ان المباحث المتعلقة بنبوت المعدوم والحال والحكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا
عن الاطبات فيها ونفخ في الاوقات في توجيهاتها

المصداق الثاني

من مرصدا لأمور العامة على الماهية قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث موهبا على الماهية لان البحث
عنها من حيث انها بالجموع وضعية احدها وانى بعد الاعيان متاخرة عنها وفيه اى في هذا المرصدا قصد اثنى عشر

الاول

في تميز الماهية عما عداها لكل شئ كليا كان او جزئيا حقيقة جوهريا هو هذا الفهم مفهوم حقيقة التجزئة فسمي بهوية
وقد يتصل البهوية بمفهوم الوجود الخارجي والحقيقة الكلية باسم ماهية ثم الحقيقة من حيث هى اما ان يقاس
الى امور سبائية اياها فذلك لا القياس فيه لان الامور الماهية لها اسلوب يعجزها عن انهاء المست نفس الكما
فلا دخل فيها ولا عارضة لها واما ان يقاس الى امور داخلية فيها واخر خارج عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور
العارضة لها فهي مغايرة لما عداها من الامور التى يعرض لها سواء كان ذلك العارض لازما لها لا يتفك
عنها اصلا فانهما وجدت هى كانت موهنة له كالزوجة اللازمنة الماهية الاربعة ومغايرة عنها كالكتابة بالجموع
الانسان فالانسانية من حيث هى انسانية ليست الا الانسانية فليست الماهية الانسانية من حيث هى سبائية
موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقلبات على معنى ان شيئا منها ليس نفس تلك
الماهية ولا دخل فيها لا على انها ليست متصفة بشئ منها فانها يتحيز ظهورا عن المتقلبات اذ لا بد لها من
اقصاها بواجدها من المتقاضي من بل هذا امور زائدة على الماهية الانسانية فيضم الى الانسانية فيكون الانسانية
مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة وعلى هذا القس وبالمجمل اذ انقسط
ما بهية في نفسها ولم يلانط معها شئ زائد عليها كان الملوحظ هناك نفس الماهية وما سوادخل فيها بالجموع
او مفصلا ولم يكن للعقل بهذا الملاحظة ان يحكم على الماهية شئ من حواضها بل يحتاج في هذا الحكم ان يلاحظ
اخر الامر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجمل فظهر ان تلك الحواض ليست للماهية في حدودها
فليست نفسها ولا دخل فيها ولا الملاحظة الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شئ منها نفسها او دخل فيها
لم يكن اتصالها بايقابها ومن هذا يعلم ايضا انه لا يمتنع فيه وستلزم نتيجة من المتقلبات على تعيين

واذا قمست الماهية الى الامور الداخلة فيها صح سلب بمعنى انها ليست نفسها لان الدال على الماهية ليس هو
 حيث هو داخل فيها واما الاجزاء الجوهرية وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر فادراكها
 بطريق التقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية او ليس اكان الجواب الصحيح انها ليست من حيث
 هي هي الانها من حيث هي ليست اغان تقديم حرف السلب على التحقيقية كما في العبارة الاولى معناه المتبادر
 انها اذا اخذت لهذا التحقيقة لا يقتضيه اذ ذلك لان الاربعة هي متساوية عن السلب فالمقصود سلب الاربعة
 وهو معنى تقديم التحقيقية على حرف السلب انها اذا اخذت بهذا التحقيقة لا يقتضيه اذ ذلك لان الاربعة
 هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الاستجاب للحدولي وبذا باطل ولو سلمنا نحن المعدل
 اراد الموجبين المعدولة والمحملة على سبيل التعقيب فبقيل اسي اولاً لم يلزمها الجواب عن هذا
 السؤال لان غير حاضر بخلاف طرفي التقيض اذ لا يخرج عنها وان قلنا اسي وان اجابنا لمن هذا السؤال
 تبرعاً قلنا لا بد ولا ذلك بالمعنى الذي عرفته اذ ليس شئ من اللاحق الا ان نفس الماهية ولما داخلها
 فان قيل الانسانية التي تزيد من حيث انها انسانية ان كانت هي التي كبر وكان شخص واحد في ان واحد
 في سلطانين وتصنفاً باوصاف المتقابلية معاً وان كانت غير ما لم يكن الانسانية امر واحد مشتركاً بين افراد
 قلنا معنى هذا الكلام ان الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افرادها واما متعددة متغايرة
 فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئاً واحداً وكونها انسانية المدلول
 يقتضيه قطع النظر عن جميع الاحواض وان اجبنا قلنا هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غير ولا ليست
 التي في عمرو ولا في غيرهم لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد او عمرو وكلها عوارض قطع النظر عنها في هذه القضية
 ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو وكان اظهر بل مما اسي كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة
 متغايرة قيدان خارجان عن الانسانية تلحقها بعد التسوية اليها اسي الى الواحدة والتعدد

المقصد الثاني

في اعتبارات الماهية بالقياس الى عوارضها الى ذكر في المقصد الاول وهي ثلثة تفصيل الماهية بوجودها و
 تفصيل الماهية بعد ما واطلاقها بالتفصيل فنقول الماهية اذا اخذت مع قيد انه عليها ليس محمولاً على
 شئ وجودها في الخارج كما لا ريب فيه فان وجود الاشخاص في الخارج بين ما استقر به على عبادته من المنية
 فالماهية المحلولة موجودة قطعاً وفي بحث وجود الشخص بل هو مركب في الخارج من الماهية والتشخص مركب منها في القوة
 وسير عليك كتحقيقه واذا اخذت الماهية بنظر الخلق عن الواقع سميت مجردة وبسط الاسم وانها لا يوجد في الخارج ولا يتجلى
 الوجود الخارجى للعين فلم يكن مجردة من جميع الواضحات كما خضع عنها في الوجود عند القائل بالوجود الذي قيل
 لا يوجد لان وجودها في الذهن لا يفسد الواضحة فلا يكون مجردة عنها من جميعها كالوجود الخارجى وقيل يوجد لان
 الذهن يمكنه تصور كل شئ حتى عدمه ولا يخرج في التصورات اصلاً فلا يمنع ان يحقل الذهن الماهية المحررة

عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يختبرها معا ولا ضلها ذلك وبان محسب نفس الامر صفة
ببعضها الذي انه يمكن الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شئ الا بعد تصوره وبقرب
من هذا ما قيل من ان المعدوم مطلقا الى خارجا وذهبا قد تصوره فترخص له الوجود الذهني فيكون قسما من
الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسمه باعتبار ذاته ومفهومه فلذلك اذا عبرت المجردة مطلقا كانت
من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلته للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن يكون قسما من المخلوطة وحكما
عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار وجوده في الذهن محسب هذا الوصف العارض له قسم من الموجود
بوجه ما ومن حيث انصفه بهذا الوصف فضا قسم له وقيل ان شرط تجرد ما عن الامور واللواحق الخارجية
وجدت في الذهن بلا اشتباه وان شرط تجرد ما مطلقا من العوارض الخارجية والذهنية معا فلا يوجد
لان الجزء الذي من العوارض كما هو في نظر ان كونه اى كونه الشئ موجود في الذهن ليس من العوارض الذهنية بل
العوارض الذهنية يجعله الذهن قيد اذ لا يفي في الشئ بان يختبر الذهن ذلك الشئ ما ينشأ وملاحظة له وهذا الذي وضعا
موجود في الذهن عرض له في نفس الامر لو في الذهن من غير ان يختبره الذهن عارض له ولا ملاحظة له
بعد وضوح الحق في ان مفهوم العوارض الذهنية ما اذا فلا يمنع ان اسمها اى قسم الامور العارضة
بحسب نفس الامر حال كونه موجود في الذهن باللواحق الذهنية بناء على ان المراد بها ما تلحق الخارجية عند
قيامها بالذهن وان كانت عارضا لها في نفس الامر لا يجعله الذهن قيد افيها واعتبر وضعها واذا اختلف
الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجريد اسميت مطلقة ولا شرط وبما علم
من الاوليين وقد وجدت في الخارج احدى سمياتها وهي المخلوطة وجود الاخص في الخارج متمثل بوجود
الاعم فيكون اى اى اطلقة الفرض موجودة فيه ذلك على ان كانت التركيب في الاشخاص خارجا لما شرنا
الماهية

المقصد الثالث

قال اطلاق الماهية المجردة موجودة ذاتية بحد من كل نوع فوجدت جميع العوارض انزلى الى لا يتطرق
اليضا واصلا قابل للمقابلة دلت على ان الانسان قابل للمقابلة والاما عرض فيكون
نفسه مجردا عن الكل لان يكون معروضا بمفهومها يستحيل ان يكون قابلا للمقابلة وانت قد علمت
ان المجردة لا وجود له في الخارج بل بعينه ان يكون موجودا فيه فبذلك المدعى باطل قطعا وعلمت ايضا
ان القابل للمقابلة الماهية من حيث هي فانما في حد ذاتها قابلية لالتصاف بكل واحد منها لا
عن الاخر فالماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للشخصات المتقابلة واما وجود فرد من الماهية الانسانية
يكون ذلك الفرد قابلا لتجديد امره وشخصه كما يدل عليه كلامه ففرضي البطلمان لاستحالة ان يكون
الواحد المعين متصفا بانصاف المتقابلة في زمان واحد وكذا ان لا يفرضها الماهية المتقدمة بتسمية التجرد
فان اقتران المجرد بالقيود التي اعتبر تجردها ضروري البطلمان ايضا فظهر ان دليله غير وان بار دعا

أقسام الخاص وهذا انما يكون في الالهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يفتقر منها ما يمتنع
اولا يقوم العام والخاص بل يكون الامر بالعكس نحو الحيوان الناطق فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم
للحيوان الذي هو جنس ونحو الحيوان الموجود والكم الموجود مثلا فان الامر بينهما على الموجود وصفة الخاص على
لكن الجسم الابيض ولا شك ان الصفة تنقسم بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصف الحيوان
بل هو جابر مجراه واما من وجه قسم لقوله اما مطلق نحو الحيوان الابيض فانه يمتنع اعتبارا لان الماهية
الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما المتباينة فاما ان يمتنع الشيء مع علمه من العقل
الاربع او مع معلول له او مع ما ليس علته ولا معلولا بالقياس اليه فان قلت تركب الشيء مع علمه كقول
تركب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله ففي اتقويم استدراك قلت من تركب الشيء مع علمه ان يمتنع
ذلك الشيء من حيث عرضت له الاضافة الى العلة وحيث تركب الشيء مع معلوله ان يمتنع من حيث عرضت له
الاضافة الى ذلك المعلوم فلا استدراك اصلا والاول وهو المعتبر بالقياس الى العلة اما معبر مع الفاعل
نحو العطار فانه اسم بقاء علة احتبثت اضافتها الى الفاعل او مع لقابل نحو العطوفة وهو النفع الذي
في الالف فقد احتبثت فيها الشيء بالاضافة الى ثابله او مع الصورة نحو الفطس وهو الالف الذي فيه تقصير
وهو مجرى مجرى الصورة من الالف او مع العلية نحو الخاتم فانه حلقته فمن لها في الماضي مع ذلك الترتيب
هو العلية المقصودة من السلسلة والثاني وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالي والرياح واستانها
ما اعتبر فيه الشيء شقبا الى معلوله والثالث وهو الذي اعتبر مع ما ليس علته ولا معلولا اما متشابهة في
في الماهية نحو اجزاء العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقية والمتخالفة في ماهية وهي اما متمايزة كاجزاء
الجسم المركب الهولي والصورة فان اجزاءها متخالفة متمايزة في العقل ون الحس والاعمال المركبة
من الحكمة والفقه والشجاعة او اجزاء الحواس كالعضد والبدن وعلى يدانه قول نحو الانسان المركب
من النفس والبدن لفظان النفس الناطقة والبدن لا تمايز ان حسان اريدا الخارج باقابل
الذين كانت الهولي والصورة من الاجزاء الخارجية دون الحقيقية ونحو الخلف لكونه من اللون والشكل
المتمايزين في الحس فان الالهيات الشكلية محسوسة بتجاذبها بالبلط لكونها الهولي الحس من الذات التقسيم

المقالة الثانية

انها اسي اما وجودية ياسبها المعنى ان لا يكون في مفهومها حساب او لا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية
اي غير اضافية كما مر من الجسم الهولي والصورة والالان المركب تركيبا اعتباريا من الروح
والجسد واذ اضافية نحو الاقرب فان مفهومه مركب من القرب والزيادة كلاهما اضافيان او مستتر من حقيقة
والاضافية نحو المركب من القطع الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينهما باعتبار
يتحصل السرير وانه امر سببي لا يستقل بالمعقولة والثاني وهو ما لا يكون باسلا وجودية نحو القديم فانه موجود

الاول

الاول انه فقد تركب مفهوما من وجودي وعدمي ولم يتعرض ما هو عدمي محض الا في غير محقق فان العدميات
لا يتصل الا بالاضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودي لم يخلو هناك قطعا واعلم ان هذه الافسام
المذكورة في هذين التقسيمين انما هي في الماهية على الاطلاق اعم من ان يكون ماهية حقيقية او اعتبارية واما
اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلا يكون اجزائها الاسموية فيكون وجودية قطعا فلا يتأتى فيها التقسيم الثاني
باختبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقية والاضافة اذ لم يجعل الاضافات من الموجودات الخارجية
والنسبية بينها اي بين اجزائها الماهية الحقيقية قد تمتنع على بعض الوجود المذكورة في التقسيم الاول الكلي
من وجه على المشهور وكما اقل على ما قيل من استتاع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية
من امرين متساويين

المقصد السادس

الماهيات اى المكننة بل هي مجموعية يجعل جاعل لم لا فيه ذابا سببا

الاول

انها مجموعية مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة اذ لو كانت الانسانية مثلا يجعل جاعل لم يكن الانسانية
عند عدم جعل الجاعل الانسانية لان ما يكون اثر الجعل يرتفع بارتفاعه قطعا وانما نحن
بديته ويجاب السالم استحالة فان المعدوم في الخارج وانما سلوب عن نفسه واما اذا ارتفع الجعل في وقت
او اياما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية في الخارج ويكون صدق المسألة
الخارجية لعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بلحج انما هو الاسباب المعدول واصل ان عند عدمه اى عدم
جعل الجاعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا وبالكيفية فلا يصدق عليها حكم الجاعل بل يصدق
سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنه بحسب الخارج لانها متفردة في الخارج مع الانسانية حتى
يلزم صدق قولنا الانسانية لانسانية والحق هو هذا الثاني هو الذي لا يساجب العدولي والاول
ح هو السلب الذي مما نقول به

المذهب الثاني

انها مجموعية مطلقا اى في الجملة اذ لو لم يكن الماهية اى اشئ من الماهيات مجموعية اصلا ارتفع المجموعية
مطلقا اى بالكيفية لان ما فرض كونه مجموعا من وجود او موضوعية الماهية به اى بالوجود فهو ايضا ماهية في
نفسه والمقدردان لاشئ من الماهيات مجموعية فلا يكون ماهية الممكن ولا وجودها ولا انصافها بالوجود مجموعية
يجعل الجاعل فيلزم استتعار الممكن عن الكثرة وذلك محالا يقول به عاقل هذا بقضية تقرير الكتاب مبنيا
والمشهور كما اورد الله في تحرر المسئلة ان احد المذاهب هو ان الماهيات كلها مجموعية اما البسيطة فلا تساهل
مكننة والممكن يتخرج لذاته الى فاعل واما المركب فلهذا لان اجزائه البسيطة مجعولة واجزاء

ان المجهول هو الوجود الخاص اى هوية الامة الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولة عن الماهيات
باسرها ارتفاع المجعولة راسا واستقرار المكان من القاع

المذهب الثاني

الماهية للمجهولة بخلاف الماهية البسيطة لان شرط المجعولة الامكان وذلك لان المجهول يفرج
الاحتياج الى التوفر والاحتياج اليه فخرج الامكان وانه اى الامكان لا يعرض للبسيطة فانه نسبة بل كغية
معارضة لغية لا يتصور الا بين شيئين والبسيطة لا شيئين فيه فلا يتصور وعنده قد اعترض عليه بانه
لو صرح ما ذكرتم لم يكن المركبات الية بمجولة لانه اذا لم يكن البسيطة مجعولة لم يكن المركبات مجعولة اذ ليس للمركب
الاجموع البسيطة كما في مباحث التعريف فاذا لم يكن شي من اجزائه حتى الجزر الصوري مجعولا لم يكن
المركب الية مجعولا وانه في المجعولة بالكلية وانتم لا تقولون به لا يفرق في وقع هذا الاعتراض المجهول الفاعل
انضمام باق المرب بعضها الى بعض او وجودها اى وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم ما ذكرنا ارتفاع
المجعولة بالكلية لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه من الانضمام او الوجود الية لماهية هي البسيطة فلا يكون
مجهولة ذلك التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزاء البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولة مطلقا و
الاعتراض المذكور معارضة واحمل هو ان البسيطة لماهية وجود فصل الامكان يعرض للماهية البسيطة
بالنسبة الى الوجود فلا مكان يتقنه شيئين الاخرين حتى يتجمل عروضة للبسيطة واعلم ان هذه
المسئلة من المدغم التي تفرق فيها اقسام الاذيان واثانريدان ثبت اذلك في هذه المسئلة
بأشياء حقيقية الى تحرج محل النزاع ومنشأ المذاهب والحق لا يتجمل عن طلبه بعد ذلك التحرج
اسمها لما سموا الوجود الى فتنه وخارج جعلوا الماهية المحللة قابلة لها وى لها رادوا العواض اى الالام
التي تملك الماهية لثمة اقسام لم يخلق الماهية من حيث هي الى مع قطع النظر عن هو بانها الخارجية
وجودها المذمومة ايضا لا دخل في ذلك الحق الخصوصية شي من الوجودين بل لمطلق الوجود فانه وجد
الماهية كانت متصفة به وذلك كالزوجة للاربع فانها لازمة بما به الاربعة وعاقبته لها سوار وجدت
في الخارج او في الذهن فلو فرض اربعة موجوده باحد الوجودين غير تفرق لم يكن اربعة فيلزم التناقض و
كذا الحال في قباوى الزوايا الثلث ثمانية فانه لازم للماهية الثلث وان لم يكن بين الثبوت كما لا ريب
للاربعة فلو تصور ثلث غير متساوى الزوايا لثلاثين لم يكن مثلاثا وانتم اخر لم يخلق الوجود اى الهوان
الخارجية للماهية من حيث هي اى نحو التناهي والحدوث الجسم فانه اى نحو ما ذكرنا لا يلزم ما به التفرق
الجسم من حيث هي اى بل وجوده الخارجى فان من تصورهما قديما او غير متناه لم يكن ذلك الشخص
متناهما في نفسه ولا تصور الجسم غير جسم كما لزم ذلك في تصور اربعة غير زوج وقسم ثالث لم يخلق الماهية
باعتبار وجوده في الذهن ويكون بخصوصية هذا الوجود دخل في عروضة للماهية فلا يجادى به امر في الخارج

وهذا القسم هو القسم بالمعقولات الثانية نحو الذاتية والضرورية والكيفية والحرية المعارضة للاشياء الجوهرية
 في الذهن وليس في الخارج باطبايقها فبينما يقولون ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولة انما يلحق
 الماهية لا الماهية اي هي من عوارض الوجود الخارجي لاس عوارض الماهية حيث هي فلو تصور مثلا انك
 غير مجعول لم يكن ذلك المتصور الا انما يتلزم التناقض وارادوا فينبغي ان لا يكون التناقضين بالمجعولة للاحتياج
 الى الفاعل الموجود هذا الكلام حق لا مزية فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية وقال بعضهم
 ارادوا بالمجعولة للاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجودا او جزءا مقوما لاتها اي المجعولة لهذا
 الغرض تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى اجزائها
 الداخلة في قوامها لم يلحقها بنفس مفهومها من حيث هو قطعنا فانما وجدت الماهية المركبة كانت متضمنة
 بالاحتياج الى الغير كحالات البسيط اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركت في الاحتياج اللازم
 للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئا من الاحتياج لعوارض الماهية المركبة
 في حدودها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضة الماهية البسيط وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه
 قال بعضهم الماهية مجعولة بطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا بعروض المجعولة لهما في الجملة
 ارادوا ان الاحتياج عارض لهما اعم من ان يكون عروضة لنفس الماهية او للوجود اعم من ان يكون الاحتياج
 الى الفاعل الموجود او الجزر المقوم وهذا ايضا كلام صادق وان عاقلا عطف على ان هذه المسئلة هي اعلم
 ان عاقلا لم يفعل بان الماهية المركبة مستفيدة في تقريرها وشروطها في الخارج عن الفاعل الموجود كما يتبادر اليه الوهم
 من قولهم الماهية غير مجعولة الا ما يسبب الى المعقولات من ان المعقولات المركبة ذات متفردة ثابتة في نفسها
 من غير تأثير للفاعل فيها واما تأثيره في الاقسام بالوجود وهذا تقرير باحره المعوم وفيه بعد لان البحث عما
 يلحق الماهية ان من لوازمها من حيث هي اوسن لوازم وجودها الخارجي والذاتي خازني كثير من لوازمها فليس
 تخصيص هذا البحث بالمجعولة كثير فانه والضرر كما ان الماهية المركبة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي
 كذلك محتاجة اليه في وجودها الذاتي فالمجعولة بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية المركبة مطلقا
 انما وجدت كانت متضمنة لهذا الاحتياج سواء كان اتصافا بدينا او غير ذلك وان فهم المجعولة بانها الاحتياج
 الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتفصيل تكلفا وبعده ذلك ما قاله الامام الرازي من
 ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولة ليست نفس الماهية ولا دخل فيها على قياس باقيل من ان
 الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد نفسها لا تتعلق
 بها جعل حاصل وتأثيره في ذاته فاما اذا دخلت ماهية العلو ولم يلاحظ معها مفهومها سواء لم يفعل بها جعل
 او سخره بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة بتلك الاخرى وكذا
 لا يتصور تأثير للفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا له في الماهية باعتبار الوجود بمعنى الوجود

متصفه بالوجود لا يمتنع التحصيل انصافا موجودا متحققا في الخارج فان الصانع مثلا اذا صنع ثوبا فانه لا يجعل الثبوت ثوبا ولا الصانع بل يجعل الثبوت متصفا بالصانع في الخارج وان لم يجعل انصافا موجودا في الخارج فليت الماهيات في نفسها مجعولة ولا وجودا لهما في نفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما ينبغي ان لا يتعارض فيه ولا منافات بين نفى المجعولية من الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولاد بين اثباتها لهما بما بيناه انما وانه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فانقول في المجعولية مطلقا وباشا انهما مطلقا كلاهما صحيح اذ احاطا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة والاسماء لا فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فانفرد بالطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية متفدية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها متفدية الى قسم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو المركب متساويان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود والاحتياج الى التسمية وفي نفى المجعولية بحسب الماهية وتمايز ان يان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط لان هذا المعنى هو ما لا يتصور

المقصد السابع

المركب اما ذات انكان قائما بنفسه واما متفدية انكان بغيره والاول يقوم بعض اجزائه ببعض اجزائها والاوان لم يفرم بعض اجزائه ببعض انتهى كل من الآخر فلم يحصل بينهما ماهية مستترة وحده حقيقية باسمايات في المقصد الرابع من انما لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى بعض في هذا التحقيق المقصود ان يفر عن الناس على ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب ان يكون قياما به يجوز ان يكون احتياجا اليه بوجه آخر والوجه الاول ايضا من يكون بعض اجزائه قائما بنفسه والامكن المركب قائما بنفسه والمقدرة والثاني الى المركب الذي هو صفة يقوم بثبات هو غير المركب واجزائه فاما ان يقوم اجزائه كلها بذلك الثالث ابتدئ لكن يكون قيام بعضها بشرط قيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتبارا او يقوم جزء منه بذلك الثالث ابتداء وقيام الجزء القائم به فيكون قياما به اي قيام الجزء الآخر بالثالث

بالواسطة التي هي الجزء القائم به ابتداء

ابوابا

المقصد الثامن

انما يحكم كون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجزائها مفصولة او غير مفصولة اذا علم انها مشاركة بغير في ذاتها اي امر غير خارج عنها ومخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور او بطر بالضرورة الى ما به الاشتراك غير ما به الاستبعاد او الملمكن شي منها خارجا عنها كانت مركبة منها لا بان يفر كما سيحكم على الماهية كونها مركبة بان يفر في ذاتها وسجاءه في ذاتي لا بان يفر في ذاتي ويحتمل العارص ثبوت اوسلب

أي عارض سلبه بخبر كونه أي كون ذلك الذي أعني ما ليس بعرضي تمام ما يمتثلها كافر أو السيد طاهر
 من طبيعة نوعية فإن أفردة تختلف بالتحيزات التي هي امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب
 فيها وكذلك الوجود ويشترك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتثلها عنها بقيد سلبه هو ان ليس بمفهوم
 الا الثبوت فقط والماهيات امر وراره وليس يلزم من ذلك تركب الوجود ولا بان يختلف في ذاتي
 مع الاشتراك في عارض ثبوتي أو سلبه فان هذا اللفظ لا يقتضيه التركيب اذا لم يسطر ان قد يستلزم ان
 حقيقة ثبوتية أو سلبية ويتميز ان تمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منها واعلم ان الشرطين في ذاتي اذا اختلف
 في لوازم الماهية دلت ذلك على التركيب لان اللازم المذكور المستند الي الماهية لا يستند الي ما به الاشتراك
 واما ان يشترط مثله بل لا بد ان يستند الي شيء آخر معتبر في الماهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم
 مستثنى من قوله لا بان يشترط في ذاتي ويختلفا بعارض أو سلب واما الاشتراك في عارض ثبوتي أو سلب
 والاختلاف في عارض آخر ثبوتي أو سلبه فظاهر انه لا يقتضيه تركيبا أصلا

المقصد التاسع

لابد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة بعض الأجزاء بعضها الى بعض أو لكونه متشكلا من الأجزاء
 عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالخبر الموضوع يحجب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي
 بدوي والتمثيل للموضوع واوردوا الحكم فانه مركب من الاحاد مع استثناء كل منها عن الآخر والمعجز
 فانه مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها سبق جماعه فانتقض ذلك الحكم الكلي ولا يجب عنه
 بان الخبر الصوري فيها وهو الكمية الاجتماعية العارضة لاحاد كل ما والمفردات باسرها محتاج الى الخبر المادي
 الذي هو الاحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الكمية الاعتبارية عارضة للانسان والخبر الموضوع بحية
 فلو كان احتياجا كما قبلها كان المركب منها ماسية حقيقية وهو باطل بالضرورة والاولى في الجواب ان يقال اما
 المعجز فلا بد فيه مزاج أي صورة نوعية تابعة للمزاج ليستعقب كيفيات وانما اصادرة عنه وأنه أي ذلك
 المزاج بمنع الصورة خبر من المعجز محتاج الى الأجزاء الآخر لعله فيها ولو لم يذكرناه قول الامام الرازي في
 المباحث المشقة واما الخبر الآخر وهو الصورة المعجزة التي هي مبداء الآثار الصادرة عنه حتى محتاجة الى
 الخبر الاول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا أشكال وان حل المزاج على معناه يقتضيه جعل خبر
 من المعجز محتاجا الى باقي الأجزاء لم تركب المعجز الذي هو المعجز من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم سكا
 بتركيب المعجز من جوهر هو القطع الحقيقية وعرض هو التعريب المخصوص او الكمية المستتبعة عليه قال والمركب
 المعجز من عرض قائم به فانه متاخر عنه فلا يكون جزء منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك المعجز الآخر
 لان اللازم تأخر احد الجزئين عن الآخر فلو تم استحصال ان يكون للعرض خبر مجزول المعجز قائل واما العكس فانه
 عيانه عن مجموع الاحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه ماهية واحدة باعتبارية والكلام في ذلك الحقيقية المعجزة

ولا فرق بين العسكرو المركب من الانسان والحيوان المركب منهما عين الاحاد باسرها وفي انه ترتيب على الكل
فيهما لا لانه ترتيب على كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن ان يعتبر جناك بمثابة اجتماعا باعتبار ما تعرض للامور المتغيرة
وحدة اعتبارية الا ان تلك الة اذا اجترت وجعلت خبره من العسكرو مثلا لم يكن العسكرو مثلا امر موجودا
الخراج لان ما خبره عدم فهو عدم قطعاً وذلك مما لا يقول به عاقل ثم ان يجب ان يكون الحاجة بين الاجزاء اما
من جانب واحد او من الجانبين بحيث لا يستلزم الدور وذلك لفصل استلزامها الدوران فيحتاج كل جزء الى
الاخر من جهة واحدة واما احتياج كل جزء الى الاخر من جهتين فمما يراه لا دور فيه كما يحتاج الة الى الصورة من
وجه واحد وان يتغير الة الى الصورة ويحتاج الصورة الى الة من وجه آخر وهو احتياجها في تشخصها الى الة

وسمائي في وقت الحماير

المقصد العاشر

قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجته لبعض الاجزاء الى بعض في المادية الواحدة وحدة حقيقة ولا شك ان المادية
المركبة من اجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علته للآخر وليس
للفصل والا لا يستلزمه وكان اجنس مخصص في نوع واحد او فصول كانت الفصول المتعاقبة لازمة بشيء واحد
وكلها باطل فالفصل علته للجنس وهو المطلوب واجيب عنه بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة وانها غير متميزة
لعلها فان اردت بالعلة العلة الناقصة مستعانة كون احدهما علته للآخر والحاجة التي يجب شوبها بين الاجزاء
اي كون احدهما علته للآخر وهو ظاهر وان اردت بالعلة العلة الناقصة فلعن اجنس علته ناقصة لفصل
ولا يجب استلزامها معلوما المستلزم للمحلول هي العلة الناقصة فلا يلزم انحصار اجنس في واحد والاكون
الفصل في التقاطع لا يرد بشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك اولي ان يقال ان اردت بالعلة الناقصة
انه ان المبادىء ما نقله من الحكماء رتبة هو ان الفصل علته لوجود اجنس في الخارج وذلك بخلاف بقوا حكم
انما المطابق لها ما ذكره بقوله قال الحكماء اجنس امر مخصص في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة وحين كل احد
منها في الوجود وليس يتحصلا مطابقا لمادية نوع واحد منها تمامها وانما تحصلها بالفصل فانه اذا انضم الفصل الى اجزاء شيئا
وتحصلها من الفصل علته لتحصل في العقل التي يحصلها مطابقا لتمام مية النوع ونزيل اهمالها في تسمية نوع واحد من تلك
الانواع التي كان صالحا لكل منها فهو لتحصل في النوعين لا لعلته حاجة الوجود وليس لجنس وجوده خارج الوجود
الخارج حتى يتبين منها الة ليس الفصل بعلته لوجوده في الجنس الذي ان الفصل اجنس وفي فصل من الفصول في الذي انما
كون الفصل بعلته لجنس رول يماس في العقل بين الحاجة الى احوال خبره المتأخر من اجزاء ليس المقدار مثلا امتناعا
في الخارج يغير تارة ويخطا اسي فصل المادية المادية من شأنها في المقدار تارة كونه على تارة كونه جسمانيا بل ثم مقدرا
مفهوم من هو في نفسه اخطا ليس ذلك المقدار الا اخطا من غير ان يكون هناك شيئا من يتجهان في الخارج فيحصل
سواء اخطا مقدرا اخر هو مستطابير الا اخطا وقد اذات هو اجنس التعليم ثم المقدار اخر من في العقل

كل واحد من الانواع المذكورة تحت ولا يطاق ان تمام ما به شيء منها بل يحتاج في تحصيله ومطابقة لهام ان
الموجودة في الخارج الى ان يكون احد جابل احد باي الى ان يتبين بفصل واحد منها بيقره وتحصيله
فما لم يتبين بين العقل حصل من تلك الفصل لم يحصل له الصورة الخطية المطابقة لما به الموجودة في الخارج
ولا الصورة السليمة ولا الصورة الصحيحة وتقررك من هذا الذي صورناه في المقدار وانواعه لا ليس بين
والفصل تمايز في الخارج بان يكون لنفس وجوده والفصل وجود آخر بل بما استجد ان بحسب الخارج وجود
او جابلية والامر ان التمايز ان بالوجود في الخارج لا يمكن حمل احد جابل الآخر وهو وان كان بينهما اى انصار
فخصت في الخارج كالملازمة والحلول في الهيولى والصورة وتتم زيا تحقيق نقول العام لم مفهوم غير
الخاص يحصل مفهوم العام بالخاص كما تحققت فيكون لاي لكل واحد من العام والخاص هو بقرينة
سغاية تصوره الآخر ولكن هو بينهما في الخارج واحدة فلا تميز بينهما في الخارج بل في الذين فقط فترى بالاس
وهو احيوان وهو الناطق ولا تعد في الخارج بان يكون احيوان موجودا في الخارج وبضم الوجود
آخر هو الناطق فيتحصل منها ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية وجود آخر وهو التخصيص
منها زيد اولها كان هناك فقد خرجي ثم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على البعض بالملء فاذ اخرجنا
الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق اى من حيث انه يحصل قد دخل فيه من هذه الحقيقة من شأنه ان
يحصله كالناطق مثلا كان هو الانسان اذ لا منتهى الانسان الاحيوان ظل في طبيعة الناطق واذا اخذنا
من حيث هو مفهوم غير اى غير الناطق منضم اليه اى الناطق حصلت منها ماهية مركبة هي غير جابل كل
منها جزاها اى تلك الماهية وهذا الاعتبار لا يحمل شيء منها على الآخر ولا على الماهية المركبة منها واذا اخذنا
من حيث هو بغير غير اعتبار الماهية الناطق وجب كما اخذناه اولاً او خيراً وجب كما اخذناه ثانياً فهو المحمول على الانسان
والحاصل ان الاجزاء المتأثرة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصورة العقلية بعد تأثرها بشرط
فشي اى بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فيطابقان معاً ما واحد على الاحتياط تفازهما بل التمايز
كاحيوان والناطق المأخوذ من حيث انها يطابقان الماهية الانسانية فالنفس المأخوذ بهذا الاعتبار
هو عين النوع وكذا الفصل ويؤخذ تأثره بشرط لشيء اى بشرط انها صورة عليقة بحيث اذا انضمت الى صورة
اخرى كانتا متمايزتين وقد تركيبها ماهية لشيء كاحيوان والناطق او الغلبة الموجودين متمايزين في العقل وقد تركيب
منها ماهية الانسان فكل واحد من نفس لفصل بهذا الاعتبار وما كان النوع فلا يمكن ان يحصلها على البعض وقد يؤخذ
لا بشرط شيء فيكون لها جابلان اذ يمكن ان يمتز التمايز بينهما وبين بايقارنها وان يغير اتحادها بحسب المطابقة
بما به واحدة وهذا هو الذي المحمول وحسب حمل اى حمل احيوان مثلا عليه اى حمل الانسان ان يدين احيوان
المتمايزين في العقل هو بينهما الخارجية او الوجودية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه لشي
قد اندفع بما حققناه من منسحل الحمل بايقار من ان المحمول كان غير الموضوع بل من منسحل الحمل بالملء الحكم بعد

الاشياء وان كان غير لازم على الشيء على نفسه فلا يكون مفيداً بل لا يكون هناك حمل حقيقة وهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام ليضبط به المرام وهو ان نقول لا الاشكال في تركيب الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا يخل عليها بالموطاة انما الاشكال في تركيبها من الاجزاء المحيطة عليها المتصدة بعضها على بعض ولذلك تجرت فيه الاوهام واختلعت المذاهب وجب بسطها ان يقال ماهية الانسان مثلاً يصدق عليها مفهومات متعددة كالحيوان والجسم والحيوان وكالماشي والساكن في غير ذلك وليس نسبتها هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارج عنها فاعتبرت بها كالماشي وانوانه وبعضها ليست كذلك كالحيوان وانوانه ثم ان هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك انها متغايرة في الذهن بحسب نفسها ووجوداتها ايضاً فبعضها الصوري المتغايرة في الذهن انما يكون صوراً للشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او يكون صوراً للاشياء متعددة مختلفة الماهية وعلى تقدير الثاني انما يكون تلك الماهيات المتحدة موجودة بوجودات متعددة او لوجود واحد فبعض هذه احتمالات تلتزم عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور شيئاً واحداً لا يوجد لها لكن يستخرج العقل منه باعتبارات شتى بهذه الصور المتخالفة كما هو هذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج مهية ووجوده وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه حمل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب ولاشكال عليه الا ما سلفا من ان الصور العقلية المختلفة كيف تصورها بطاقتها لا هو احد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك الاحتمال الثاني ان يكون الصور لا موحدة لثلاثة الماهية الا انها موجودة في الخلق بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب امية لا وجود او ير عليه ان ذلك لوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد يعين في المحال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو سائر وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثالث ان يكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية وجوده ووجودها ان الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يتبع حملها على المركب منها ولذلك حمل بعضها على بعض فان المتمايزين في الماهية والوجود وان فرض شيئاً اياً اربطاً لمكن يتبع ان يقال احد جواهر الآخر وقيام الجميع منها هو هذا الواحد وذلك الواحدة شبيه بذلك بغيره اعطى وهذا يطل ما تمسك بهذا الغافل من انها لما التامت وحصلت منها ذات واحدة وهذه حقيقة صحت حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضاً وأعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في المقوم والتمافى الهويته انما يصح في الذايات دون الامور العددية المحمولة على الموجودات الخارجية فيقول لك الانسان اعني اوليس المقوم الاممي هو يتغاير مع لونية الانسان والا كان مفهومه موجوداً خارجاً متاصلاً كالانسان واذا اراد تفسيره بحيث يتم الكل قبل معنى الحمل المتغاير ان معناه متحدان وانما يستحق ان يصدق عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العددية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه والظلم

ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اى غير محمولة عليها لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة فذلك
لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باثباتها في العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية كنهها ويكون العقل لا يحد
على مجموع تلك الاجزاء احدانا ما اذا كانت متحدية التام الا تصور كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايض فان لم
تشتغل على تلك الاجزاء الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية المفردة لان الصورة المطابقة لها
هي الملتزمة من تلك الاجزاء ايضا وان اشتغلت عليها فح ان لم تشتغل على امرزاند كانت هي تلك الاجزاء
بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتغلت على امرزاند فذلك الزائد ان دخل في الماهية كان حقيقة لها قايمة للذات
والنقصان وان لم يدخل فلا اعتبار به في الاجزاء وبالمجمل مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في
العقل كما انه تمام حقيقة في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا
تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لنفسه واحدة حقيقة معان مختلفة في العقل وانه مع غلط
ما قبل من ان تركيب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجي
اذا اشتق من جزئية المشتك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق من جزئية المقصود
كان مقصدا لكل مركب فانه مركب من جنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الاجزاء من
الجزئية اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع سببه في خارجته من ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة
عنها قطعاً والجزء الماخوذ من الخلق خارج وتتحقق عنده ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان تركيبه من اجزاء
محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بيطا في الخارج وفروعا على فصل كما هو امره وعارضة

الاول

لا يكون فصل الجنس الفصل باعتبار نوعين اى لا يجوز ان يكون الماهية واحدة فجزان احد من جنس لها
مشتك بينهما وبين نوع ما والا ففصل لها غير ما عن ذلك النوع فحينئذ عكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها
مشتكا منها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها غير ما عن النوع الاخر والا لكان كل منها عليه للآخر وبهم
واورد عليهم المحيوان فانه محسب للانسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا والناطق فصل لا يميز عن الفرس والناطق
جنس له مشترك بينه وبين الملك والمحويان فصل لا يميز بين الملك فقد عكس الحال بين الجنس والفصل
في الانسان الى نوع الملك والفرس واجابوا عنه بان المراد بالناطق ان كان هو الحيوان الذي لا النطق له
او ان المعقولات فانه ليس مشترك بين الانسان والملك بل مختلفان بالماهية فاما لا يكون جنسا لها وان كان المراد
بالناطق بهو الصانع فحينئذ هو القوة او ان المعقولان لم يكن فصلا للانسان الذين اثار فصلا للفرج

الثاني

الفصل القريب لا يتحد فلا يكتسبه واحد سوا كان نوعا آخر الو لا فصلان قريبان اى في مرتبة واحدة وال
الجميع على المعلوم الواحد بالذات متقاربان قعيد الفصل بالقرب لان الفصل البعيد له المطلق

جنسها

بجزز تعدده ويكون كل من الفصول المتحددة للمجلس الذي هو في مرتبة كالناظر فيكون واحدا حساسا للمجلس
 الثاني والثاني للمجلس المطلق والتقابل للمعابد للمعبد واعتبه وحده المعلوم بالذات لانه اذا تعدد ذاتها جاز ان يكون
 العلل عليه كما في افراد النوع واحد يقع بعضها بعلته وبعضها بعلته اخرى واما مع وحدة الذات فلا يمنع ذلك ان يستعمل
 عن كل سواها كان الواحد بالذات تخصا وبه فطرا والاكما فيما نحن بصدده فان طبيعته بنفس في النوع قليل
 اعتبارا تعدد افراد ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل لنا تعدد جاز في ذات
 قلنا ليس الفصل وحده علة تامة للمجلس بجزز ان يكون للمجلس اجزاء وان يكون هناك شرط ليطبقه
 قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الامور كالتعبير علة مستقلة فيلزم تواردها للعلل المستقلة لا يفهم احساس
 والشوك بالارادة فضلا عن بيان المحروران لانا نقول كل واحد منهما اثر لصلته فان حقيقة الفصل اذ جهات
 غيرهما باقرب ثباتا كالنطق لفصل الانسان ولما اشبهت تقدم كل من المجلس والحركة الارادية على الاخر
 غيرهما مع فصل الحيوان وكيفية في ذلك اسي في ان الفصل القريب لا تعد ان الفصل القريب هو تعلم بجزز
 المميزة فلا يجوز تعدده والالم يكن يشبهها وحدة فضلا بل الفصل في تلك الرتبة هو مجموعها معا فاذا تركب ما يميز
 من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى ولوارثا بالفصل القريب بجزز المميزة المشي عن جميع اعضاء
 لم يمنع تعدده فان للمادة المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذ جعل
 اقسام القريب الفصل القريب مدقة بجزز المميزة امتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلة وان جعل
 مدقة للمميز لم يمنع تعدده في ما يميز ليس لها مجلس واستمع فيما لها مجلس تفرع بها على العلة لفرع

المشاكل

لا يقوم فصل قريب الا فورا واحدا والا وان لم يكن كذلك بل تقوم نوعين في مرتبة واحد فليطلب
 اثران بها جسد ذيك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بيضا فالاولى ان يقال تخلص منه حلولة
 لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر لفرع

الرابع

وهو فرع الثالث المتقدم انه اسي الفصل القريب لا يقارن في مرتبة واحدة المتساوية واحدا او لوقا كان بجزز
 في مرتبة واحدة يقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون النوع واحد فليطلب في مرتبة واحدة وج يلزم مختلف
 المعلوم عن العلة المستقلة اياه سوا كانت علة تامة او جزوا جزا منها وقد فرغ الثالث على الرابع فيقال لما ثبت
 ان الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لا تامة مستقلة تختلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة
 واحدة والظاهر انها مشتركان في الدليل بل لا تفرع بينهما وكل ذلك اسي جميع ما ذكر من الفروع صفة ظاهر
 لا يتنازع على ان الفصل للمجلس في الخارج ويظهر حقيقة اسي حقيقة كل ما ذكر ضعفه ما نحن ناو او ضعفا من
 تحقيق كلامهم في المجلس وعلة الفصل كما فالت على ما يأتي هذه الفروع على الخفاء والافتقار الى تكاس فالحال

احمال بين الجنس والفصل فلا يمنع من عليه يجوز ان يكون مفهوماً في كل منها ابراهام من وجه يحصل بالآخر
فهم يتنوع ذلك في الماهيات الحقيقية اذ لم يختر ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل الآخر
فلا يجوز لان الواحدة منها ان تحصل به الجنس فقد صار به نوعاً وليس للآخر في حصول هذا النوع دخل فيكون
فصلاً خارجاً عنه لا فصلاً مقبولا له وان لم يحصل الجنس ابد بهما بل بهما ساعاً كما انفصلوا واحد الاستعداد ابناء
او اكان الماهية جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابراهام وتصل فلا يمنع من تعدد الفصل الآخر
فيه كما عرفت واما انقسم الفصل القريب لثنتين في مرتبة فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم
من وجه وقد مر بيان كماله واما ما قررت به من في مرتبة واحدة فاما كانت في نوعين لزم ذلك الفهم
ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه ولما كانت في نوع واحد لزم ان يكون لما بين واحد جنس
في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يحصل كل من جنس الفصل وحده والا كان النوع متحققا بدون الجنس
الآخر فلا يكون جنساً بل يحصل كل منها بالفصل والآخر ولما كان كل منها بهما لم يمكن ان يكون
مدخل في تحصيل الآخر الا باعتبار تحصيله في نفسه فلم يلزم ان يكون تحصيل كل منها علوية تحصيل الآخر فلم يلزم

المقصد الحادي عشر

لما بين كمال الانسان مثلاً فيقول الشرعي الاثنى من فرض اشترى كمالاً وعلماً على الشرع دون التعيين النصوص لتعين
زيد مثلاً فانه لا يمكن فرض اشترى كمالاً بين امور متحدة بالماهية فهو غير ما وقد اشتمل في التعيين الذي هو غير الماهية
وباعتبار معهما لا يتنوع فرض اشترى كمالاً بل هو وجودي اى موجود في الخارج له لا فنيب المحققون من العلماء
الى انه وجودي لا غير التعيين الموجود في الخارج وخبر الموجود في الخارج موجود في الخارج بالضرورة وقد قال بعضهم
يحيى الكاشغري ان ادوات بالمعين مفروض التعيين وحده فلا سلم ان التعيين خبر به بل هو عارض وجوده وادوات
في الخارج لا يتلزم وجوده عارضه في الاتري ان اعمى العارض الموجودات الخارج ليس موجود في الخارج او المخرج المركب
من العارض والمعرض فلا سلم انه اى المعين لهذا المعنى موجود فان من يتنوع وجود التعيين لم يسلط انه
مع معروضه موجود بل الموجود عنده هو المعرض وحده والجواب ان المراد بالمعين الذي ادعينا وجوده هو
الشخص مثل زيد ولا رتبة تعال في وجوده وليس مفهوماً مفهوماً الانسان وحده قطعاً والا لصدق
على عمر وانه زيد كما صدق عليه انه انسان فاذا ان الانسان مع شئ آخر شبيهة التعيين فيكون ذلك التعيين
الآخر خبر زيد فيوجد ذلك الآخر وهو المطلوب ثم انه بين ان تركيب الشخص التعيين من الماهية والتعيين
الماهية بحسب الزم من دون الخارج فقال واعلم ان نسبة الماهية الى الشخصات نسبة الجنس الى
الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل كتحليل هيات متعددة ولا تعين بشئ الا بالانعام فصل اليه وهما
متحدان ذاتاً وجلاً ووجوداً في الخارج ولا يتاينان الا في الذي من ذلك الماهيات النوعية تحليل هيات
متعددة لا تعين بشئ منها الا بالشخص فيقسم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتاً وجلاً ووجوداً وامتيازاً

في الذين غلط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلاً وموجود آخر هو الشخص حتى يكتب منها فرد
 منها واللام يصح على الماهية على اقرار بابل ليس هناك الوجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يضيها
 الى ماهية نوعية والشخص كما انفصل للماهية النوعية الى الجنس وانفصل ثم اشار الى الفرق بقوله انه لا
 من كل شخص صورة في العقل. مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من شخص آخر لان الشخصات امور جزئية
 لا تسم صوراً في ذات النفس بل في الانها خلفاً صورة الماهية الشخصية انما يسم في الآلة ولا يتنا ولها الاشكال
 الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يحصل بهاسم الانواع فانها امور كلية فيحصل منها في العقل
 مغايرة وباجمالة فالفصول يحصل ما يبيات تتخالفه تنطبع في العقول والشخصات يحصل هويات تسم
 في الحواس مع كون الماهية واحدة والاشخاص تمايزاً في الوجود الخارج بهوياتها اى بذاتها لا بشخصاتها
 كما يتبادر الى الوجود اذ لا تمايز في هذا الوجود الماهية والشخص ومن ههنا ظهر ان لا وجود في الخارج الا الاشخاص
 اما الطبائع والمفاهيم الكلية فيسمى العقل من الاشخاص تارة ومن ذواتها وتارة من الاعراض المكتشفة
 بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبائع في الخارج ان اراد به ان الطبيعية
 الانسانية مثلاً يعني موجودة في الخارج شركة بين افراد الماهية ان يكون الامر الواحد بالشخص في الكمية
 متعددة متصفاً بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع النظر عن غير مكان تعيينه
 في حده انه غير قابل للاشتراك فيه بديهية وان اراد ان في الخارج موجود له تصور هو في ذاته التقصص صورة
 العقلية الكلية فيحتاج المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينها بالعقل فهو ايضا باطل لما مر انما من ان الوجود
 الخارجى تعيين في حد نفسه فلا يكون صورته مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجود له تصور
 جزو من شخص ما انفصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه ذهب من قال لا وجود في الخارج الا الاشخاص
 والطبائع الكلية متفرقة بها فلا نزاع الا في العبارة واما يقم من ان الطبيعية الانسانية مثلاً فانه في انفسها
 للتعذر والتكثير فيحتاج الى من تكثيرها فاذا اكثرت تكثر افعال وحدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها
 عين تلك الطبيعة فيكون الطبيعية الانسانية موجودة في الخارج على انها متكررة لا على انها مصدرة بالوحد
 حتى يلزم ذلك المخذوم فواجب ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على امر واحد هو شخصية تعينه
 فليس شئ منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك كان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها
 وهو باطل بديهية وقد اجمعت الامم الى ان شئ على كون التعيين امر واحد وما يانه لو كان اما عدداً مطلقاً و
 ان ظاهراً البطلان لان العدم المطلق لا تميز فيه فليفت تميز غيره واما عدداً مضاعفاً اما ان يكون عدداً
 للتعين اى شئ فيكون هو وجوداً واما ان يكون عدداً للتعين اى شئ فذلك التعين الآخر اى كان عدداً فبذلك
 التعيين عدداً للتعين هو وجوداً والتعين الآخر مثلاً فيكون هو ايضا وجوداً اى كان ذلك التعين الآخر
 وجوداً اى شئ فيكون هو وجوداً والتعين الآخر مثلاً فيكون هو ايضا وجوداً اى كان ذلك التعين الآخر

هفت فيكون وجودها والجواب لا يسلم انه لو كان التعيين مدسيا كان عددا وانما يلزم ذلك اذا كان
 العددي بمعنى العدم او متنازعه له وهو منقطع لان العددي بقابل الوجودي للمالان العدم بقابل الوجود فلو
 كان العددي عددا لكان الوجودي وجودا وليس كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده
 له اى الوجودي لا لا يستقل بنفسه بل يتقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج نحو السواد العالم
 بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده للمالان يكون ذلك اى ثبوته بموصوفه باعتبار وجودها في العنصر
 انصافه بغيره كالجسمية القائمة بالجسم او ليست انجسية موجودة في الخارج فانجسية بغيره بل ثبوته له انصافا
 لها انما هو في الذهن وهو اى الوجودي بالمتن المذكور اعلم من الموجود لا مطلقا بل من وجه محراز وجودي
 لا يعرض له الوجود ابد كاسواد المعلوم وانما فان لمحض معنى الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض للموجود
 كاسواد المعلوم وانما فان لمحض معنى الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض للموجود عند قيامه بوجوده اسواد
 مثلا وجودي سواد وجودا ولم يوجد له ما صدق الموجود بدون الوجودي ففى الموجودات القائمة بذاتها
 واذا كان كذلك لم يكن الوجودي متنازعا للوجود فلا يكون العددي متنازعا للعدم ويقرب من هذا القول
 ذكرناه في تفسير الوجودي ما قبل انه اى الوجودي عرض من شأنه الوجود الخارجى سواد وجودا ولم يوجد
 بالجملة فلو كان العددي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا حصر اذا المقصودات المتفارقة لمفهوم
 الوجود والعدم غير متنازعة فلا يلزم من ان لا يكون التعيين وجودا ان يكون عددا واما الوجودي بما
 بعدم فيكون جميع الامور الا اعتبارية وجودية اذ لا يصدق عليها انها ليست نفس مفهوم العدم ولا قابل للتعين
 الوجودي والعددي قد اطلقا على الوجود والمعلوم ايضا وهو المناسب للمقام واذا لم يكن التعيين
 امر موجودا كان معدوما قطعاً قلت في جواب بان التعيين اذا كان معدوما لا يلزم ان يكون عددا بل
 آخر بل ربما كان شيئا معدوما في نفسه وهو ظاهر ولا شك في ان قالوا التعيين امر عددي بوجوه

الاول

لو كان التعيين وجودا بالتوقف القضاة الى الماهيات على تميزها وتميزها موقوف على الضمانه اليها فيد
 واجيب عنه بان الماهية ممتازة عن غير ما بذاتها لا بالضمم التعيين اليها وفيه اى في هذا الجواب
 نظر اذ مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى منها اذ لو امتاز احد جان من الاخرى لم يكن
 اختصاص التعيين باحدىها وانضمامه اليها اولى وذلك اى امتياز حصة انما يكون بالتعيين لا بغيره
 الماهية بل الجواب ان ايضا الانضمام مع الامتياز راتا وان كان مقدرا عليه واما الاستحالة في ذلك
 كما في اختصاص الفصول بحصص الاجناس وتبينه ان التعيين او الفصل فيضم الى الماهية فيتمتع الماهية
 حال الانضمام الا انه ينضم الى حصة بغيره بغيره

الجواب الثاني

لو كان التعيين موجودا كان تعيينا لان كل موجود خارجي لابد ان يكون تعيينا في نفسه فهو اى كل واحد
 من المتعينين مشترك للتعيينات الاخرى في كونه تعيينا ويمتاز بها عن تعيين آخر حقيقة تسلسل او تنقل الكلام
 اى ذلك التعيين الاخر واجب عنه بان كونه تعيينا اى مفهوم التعيين المشترك بين التعيينات امر خارج
 للتعيينات وهو متمايزة بذواتها المخصوصة والمجموع الى التعيينات تعيينا زائدا هو الاشتراك في الماهية
 دون الاشتراك في القوالب كمال المصروح وفيه نظر لان كل تعيين اى كل فرد من افراد التعيين
 قلله ما بهية كلية في العقل ضرورة لان كل موجود في الخارج كذلك هو اى كان له مشترك في موضوعه لا بل
 انحصر نوعه في شخصه وتعيينه غير مابية لانه لا قبل للشركة بخلاف مابية ويتم الدليل لمزوم التسلسل
 ونفائل ان يقول لا نسلم ان كل تعيين له مابية كلية تميزها العقل من هوية ودعوى الضرورة بينهما
 غير مسموكة كيف والقاعدة العقلية بان كل موجود خارجي كذلك منقوض عند سيم بالواجب تعالى بل
 كل فرد من افراد التعيين هو في نفسه بحيث اذا لاحظ العقل لم يكن له فرض اشتراك ولا تفصيله الى
 مابية قابلة للاشتراك واهم زائد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لافراد الانسان والحيوان
 بدين الـ ليسيلين تخلفيتين للمتكلمين على كون التعيين امر اعميا متبينا على كون التعيين امر
 متصفا الى الماهية في الخارج مما تزا فيه عنها وقد علمت انه نفس الهوية الخارجية ذاتا وجلا وجودا و
 هذا اى كون التعيين ممنازا عن الماهية في الخارج متصفا اليها بحيث يحصل منها هوية مركبة فيه هو الذي
 عادل المتكلمون ان فيه فان هذا المتصفا هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين فاذا ان التبع لفظ فان احكاما
 يدعون ان التعيين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج ويمتايز بها في الزمن فقط والمتكلمون
 يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية في الخارج متصفا اليها فلهذا لا سنا فابينا لما ذكر

المقصد الثاني في محله

قال الحكماء اذا هبون الى كون التعيين وجودا والتعيين ان علة الماهية بان يكون بتفصيله
 اقتضاتما بالذات او بواسطة ما يلزمها المحر نوحا في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعيين الذي
 علة لها ولم يكن ان يوجد بها تعيين آخر والا انفك عنها التعيين الاول فمستلطف المعلول من علته
 المستلزمت اياه هذا اذا كان تعيين الماهية زائدا عليها واقتضبا الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت
 الماهية بتعيينه بذاتها متمنعة في نفسها من فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على راسه فلا يتصور هناك
 تعدد اصلا بل هذا القوي في نفس المتقدم من انحصار الماهية في شخص واحد والا وان لم يعزل التعيين
 بالماهية فلا يعزل لما قبل فيها اى في الماهية لادامى حلول شئ في الماهية فخرج تعيينها لانها ما لم تعين في
 نفسها لم يتصور حلول شئ فيها فلا يجوز ان يعزل تعيينها ما حصل فيها والادارة لا يعزل ايضا باليس حالاني
 الماهية ولا محلا لها او هو مبين عنها نسبة الى الكل سواء فلا يمكن ان يكون علة التعيين شخص دون

آخره لا تعين بهيته دون اخرى بل يحل محلها اى يحل الماهية بصورتها اى تعدد افرادها بتعدد القوا
 اى الحال اما بالذات كسيوليات الافلاك القايية لصورها الجسمية وكان النطق القايية بصور الانسا
 بسبب اعراض تلكها كهيولى العناصر الارضية فانها واحدة مشتركة بينها وقد عر عن لها استعدادات مختلفة
 بحسب القرب والبعد من الفلك فذلك تعدد اشخاصها واذ لم يتعد القابل بالذات ولم يتصور استعداد
 متغاير في المحض الماهية الحادثة في نفس شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته البدنية ونحو
 على هذا الذي ذكره من ان تعدد افراد الماهية الواحدة ما يكون تبعه قابليها اعنى ما دتها على احد الوجوه ان
 باليس مادى وسيمى مجردا وفارق فرقته متضمنى الشخص الواحد لان قابليته ليست لتعمل لاذ لا عمل بغير
 المادى ففى اما الماهية نفسها او اياها فليزها فيلزم الاختصار كما مر وقد قلنا لا يجوز ان يكون للجوهر محل غير الماد
 الجسمية فيعتمد ذلك المحل اما اذا تعدد او كما كان يقال ان يقول النفس الناطقة متشعبة
 مع كونها مجردة عندهم احباب بقوله النفس الانسانية اما تعددت وان لم يكن مادية اى حالته الى الماد
 لتعلقها بالمادة فتعلق التفسير والتصرف فى حكم الماديات فيعتمد بحسب تعدد المادة التى يتعلقها
 بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها متضمنة فى اشخاصها قال
 بعض الفضلاء اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل فالقابل ان كان متضمنة بماهية
 اولوازمها انحصرت فى شخص ولم يقولوا انه اى يكون تعينه معللا بماهية اولوازمها او انحصارها فى شخص واحد
 بل تعينه عندهم بصورته وان تشخص الهيولى محل عندهم بالصورة السالبة فيها للماهية الهيولى ومن
 ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل فيها وقد نبوا وليعلم على عدم جوازه وان كان تشخص القابل بما حل
 فيه لزم الدور الذى اذيقوه وان كان تشخصه يقابل اخر لزم التسلسل لانا نقل الكلام الى شخص ذلك
 القابل الآخر والحاصل انه توضح دليل على ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون يقابلها لزم تسلسل
 القول الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها هت والحوار من اعراض بعض الفضلاء بان تعينه
 القابل محل باعراض ملحقه لا استعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق
 الاخر وهذا الاستعدادات ليست مجتمعة بمقابل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم لا يحجب
 خير لقوله والحوار وانما قلنا انه لا يجزى فعلا لانهم لما جروا تعينه اى تعين القابل بما حل فيه لان
 مرجع ما ذكره هو ان علته تشخص القابل امور حاله فيه سابقة على تلك التشخيص ومقارن تشخصه
 محلل ما بامر اخرى متعدي على التشخص الاخر وهكذا الى الابد لانه لا نهاية لاجتهادنا ان نقول فلم لا يجوز تعين الماهية
 بصفتها التعريفية لها ذلك اى على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجه فى تعدد افراد الماهية
 النوعية الى القابل والمادة هذا وقد سجد عن اصل الدليل ايضا فما كان يكون للمباين نسبة مجزئة
 بها فتنسب شخصا سميئا واذ تعدد الفاعل المباين تعدد افراد الماهية ايضا ومنهم من جعل هذا الاعتراف

وليداعلم ان التعيين ليس وجوديا فقال لو كان تعيين الشخص الذي له يايشاكر في نوعه وجوديا لكان له
علية فعلية ان كانت الهمية انحصرت في شخصها وان كانت القابل متعين القابل ان كان مبهمة انحصرت في
في شخص وان كان القابل آخره في التسلسل وان كان يقبل من الدور والكل باطل ولا يجوز ان يكون
علية امر اصيل فلا يكون التعيين امرا وجوديا وقد يقع في اثبات كون التعيين عدسيا التعيين معناه انه
ليس غيره وهو سلب الوجود في الخارج كمنع بان هذا السلب الذي ذكرتموه ليس هو التعيين بل هو
لازم له وليس يلزم من كون اللاحق عدسيا كون المقدم عدسيا ولما فرغ من مباحث الماهية وما يفرض لها
في نفسها اعني التعيين شرع في الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال

المبحث الثالث

في الوجوب والامكان والامتناع والعدم والحادث وفيه مقاصد ستة

الاول

انصورتها وكذلك تصور السابق منها اعني الواجب والمكن والامتناع من وجهين لا ينفك عن الآخر
وهما يعرفون هذه الهمهمات الاخرى ان كل ما قل محل ان الانسان يجب كونه حيوانا ومن كونه حيوانا يتبع
كونه حيوانا في غير ذلك من موارد الاستعمال ومن ام التفرع فيها فقد عرفت كل واحد من الهمهمات اما باحد الاثرين
او سلبا او لم يرد على ان يقول الواجب ما يمتنع عنه او لا يكون عدسه فاذا قيل له وما امتنع قال ما يجب
عده او لا لا يكون وجوده واذا قيل له ما المكن قال بالاجب وجوده ولا عدسه او لا يمتنع وجوده ولا عدسه
فيأخذ كل من الهمهمات في تعريفات الاخرى الاخرى اعرفت الواجب الوجود تارة بالمتنع المنسوب الى العدم و
اخرى بسلب المكن المنسوب الى العدم ايضا وعرفت المتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم
واخرى بسلب المكن المنسوب الى الوجود ايضا وعرفت المكن او السلب الواجب المنسوب الى الوجود
والعدم سادسا ثانيا بسلب المتنع المنسوب اليها ايضا وانه ذو ظاهرين فاحس على ذلك تعريفات ما اشتق
منه بهذه الامور فيجب امتناع الوجوب امتناع العدم او لا امكان العدم والامتناع وجوب العدم ولا امكان
الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم او لا امتناعهما فلا يجوز ان يكون هذه التعريفات متضادة
لا سببية بالقياس الى شخص واحد قوله لكن استدراك من قوله تصور انها ضرورية يعني انها متشابهة
في كونها ضرورية ومع ذلك متناقضة تظهر بالاجب او لا استحالة في كون بعض الضروريات اجلبة من بعض
وعلى هذا القيد على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان له وجوب الظهور
ان الرب الى الوجود الذي هو غير المفهومات واجلها ذلك لانه لو لم يوجد ما لا امتناع فيه منات
لوجوده الا ان تلك السبل الى حد الوجوب لم يقرب الى سببه ما جاء انرب الى اجلبة انصورت كان اظهر
من غيره اعلم ان الوجوب يقع على الواجب باعتبار ما له من الخواص وهي ثلث

ثلاثة

الاول

استغنائه عن الغير وتدبيره بها بعد احتياجه او بعد توفيقه على غيره

الثانية

كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضار تاما

الثالثة

الشيء الذي يتبين من الذات عن الغير والطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما الاطلاق على الثالث فاما بتاويل الواجب او ارادة سبب الوجوب وبما اى هذه الخواص مثلا لزميتها استغناؤه في المفهوم واما تغايرها فلا ان الخاصة الثالثة بين الذات فانه تعالى بذاته يتميز عن جميع ما عداه واما نسبة تميزه بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على الثبوتية واما التزامها فلا متى كان ذاتا كافيا في اقتضار وجوده لم يتجنى في وجوده الى غيره وبالعكس وتبى جدا احد بين الاخرين وجد بانية تميز الذات من الغير وبالعكس فانهم هذا الذي ذكرناه من سحاني الوجوب وليكن هذا على ذكره فانه ينفك فيما به عليك من احكامه اى احكام الوجوب من كونه وجوديا او عدميا وكونه بين الذات وتزاد عليها فالصفة الاول عدوى والاخير ان وجوده لا ينفك عنه لانه لا سلب في مفهومها والثالث عين الذات بخلاف الاولين وكذا الاسكان يقع على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالاولى احتياجه في وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضار وانه وجوده او عدمه والثالثة ما به يتنازلات الممكن عن الغير وهذه الثلاثة ايضا متلازمة على قياس ما مر في الواجب

المفصل الثاني

ان هذه امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج اما المتعلق فلا يصفى لما يستحيل وجوده في الخارج فلا يصفى بصفته وجودا خارجيا واما الوجوب فله وجهين

الاول

انه لو وجب الوجوب في الخارج لكان اما مكلنا او واجبا لا يخلص الموجودات الخارجية فيها فان كان مكلنا الوجوب انما يجب به اذ لو اقيم الوجوب به لم يكن واجبا اصلا فالاولى ان يكون الواجب مكلنا بصفته ان كان الوجوب واجبا كان له وجب اخر يتسلسل وجوبه ان يختار الشق الثاني ويخرج لزوم التسلسل اذ قد يكون الوجوب نفسه على قياس ما قبل من وجوده او بعده واليه جاز ان يكون وجبا لوجوب ما بعده من المراتب امر اعتباريا فان وجب فرد من افراد طبيعة لا يتسلم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والامر بصفه لان وجوب الواجب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه ورعا تختار الشق الاول ويجاب عنه اى من الوجوب الاول بانه قد يكون الوجوب

ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب بجواز ان يكون حصول الوجه للواجب لذاته ولا يكون حصول
 الوجوب لوجوب لذاته الوجوب قولك به اى بالوجوب يجب ذات الواجب قلنا نعم لعدم التعارض بين
 الوجوب وكون الواجب اجبا فان الوجوب صفة واحدة عندنا فليس ثمة علة لى الواجب ولا مستند
 هو ان واجبه نعم هذا لازم للمعاكس بالاحمال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب
 بذات اوجب لها الوجبة فان قلت لئان نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هذا
 السحاب فخلوا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وموجب قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله
 نظر الى ذاته لكنه يتبين نظر الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور

الثاني

وهو الاقوى انه لو كان الوجوب موجودا فاما نفس الما بية وبطلانها بسببه بل كيفية عارضة نسبت به
 الما بية هو الوجوب فيكون متاخرا عن الما بية بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فليكن يكون نفسها اما ان يدعى
 الما بية وبطلانها بمرتبة ثلثين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يتجزأ ان يكون زائدا على ما بية للواجب و
 لم يتعرض للكون بمرتبتها لا بظاهر البطالان والعدم كونه نسبة بياقية ومن اجاب عن هذا الوجه بان منع
 كونه نسبة فقال غشوا راد على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن ح كونه نسبة فاعله اراد بالوجوب المعنى
 الثالث انه ما يتميز به الذات فانه تعالى يتميز به اية من جميع ما عداه بالصفة نفس الوجوب فيكون النزاع
 نفسا لان استدلال اراد بالوجوب اقتضاها الذات للوجود والمانع اراد به ما يتميز به الذات عن الغير
 وفي الملخص بان اراد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره فلا شك انه عدمى وان اراد به استحالة
 الوجود من ذاته فهذا اليمين لا يمكن ان يكون امر اشبهتيا وفي شرحه ان الوجوب مطلق على معينين و
 الاول منها عدمى والثاني احتلت العلم ان كونه شريتا زائدا على ما بية معروضة واما الاسكان فلهذا الوجه
 ايضا اشارية الى الوجه الاول فقال لو كان الاسكان موجودا كان واجبا او ممكنا فان كان واجبا
 مع كونه صفة للممكن واجبا نعم وان كان ممكنا قلنا الكلام الى امكانه وتسلسل وسباب بان اسكان
 الاسكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب والمثيرة الى الوجه الثاني كما يوجهه العبارة اذ لا دليل على
 استحالة كونه صفة قابلا للممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الما بية واجبة قبل وجوبها كما سياتى
 وقد يشكك باجزاء الثاني في الاسكان فيقول لو كان موجودا كان امما نفس ما بية الممكن او جبريا وبطلان
 كلامنا كونه نسبة بيمين الما بية والوجود او كان زائدا عليها وانما فيها فيكون معلولا لها لا يستحيل استعدادهما
 اسكانها الذاتى من غيرهما والاهم يمكن محالته في حدودها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك
 الوجوب اما بالذات وهو محقق للممكن واما بالغير والوجوب بالغير فمع الاسكان الذاتى للممكن قبل
 امكانه اسكان اخر وجب بغيره وهو انه اى الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه

مستحيل

في وجود من غيره والعصمة الثبوتية متأخرة علمية الى عن الوجود فان قيام العصمة الموجودة بموصوفها في الوجود فلا يكون الامكان مصفة بوجوده وربما يتصل بهذا الوجود الآخر في الوجود كما يتصل الامام الزا فيهم الوجود سابق على الوجود مستقاة تاليا لان الحجاب ما بهية يستتبع وجوده عقده ولذلك صح ان العلم يقتضيه ذاته وجوده فوجد والعصمة الثبوتية يستحيل ان تستبين على وجود موصوفها مستقاة تاليا ولا يقتضيه الاستدلال على كون الوجود اولامكان امر اعم منها امتناع تأخره من وجود الموصوفين ولا يحتاج في ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجب علينا اننا لانه تقدمه نحو ان يكون مبرح نقول لاشبهته في ان الامكان او الوجود يمتنع تأخره من وجود موصوفه وكل مصفة ثبوتية لا يمتنع تأخره من وجود موصوفها بل يجب تأخره عنه ويكون هذا الدليل مطرد في كل مصفة يمتنع تأخره من وجود موصوفها لما يجدت ولما

من ابطلت

مستعمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احدهما اساس الوجود الاول الدال على كون كل واحد من الوجود والامكان امر اعتباريا والثانية اساس الوجود الآخر الذي يستعمل في الوجود الوجود اذا ركع فيه باشتغال التأخر كل ما يتكرر نوعه اى يتصفه انما يتخصص بفرض فيه المعهودة فهو اعتباري اى كل نوع كان بحيث اذا افرد انما فركان موجود واجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على اى حقيقة ومرة على اى مصفة فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج واللازم التسلسل في الامور الخارجية المنتهية الموجودة مسانحة القدم فانه لو وجد فرد منه لقدم ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد جاهدا مسبقا بالعدم لاشك ان القدم مصفة لازمة لا يتصور انشكاك موصوفها عنها فانه اذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف الوجود كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث فانه لو وجد فرد منه لحدث والا كان قدما فالموصوف به اولى بالعدم فيكون الحدوث قدما والبقاء فانه لو وجد في والا تصعب بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن الباقي باقيا لموصوفه فانيها لو وجدت مكات المادية موصوفية بها فيكون موصوفية اخرى والوحدة تانها لو وجدت مكات واحدة والا كانت كثيرة فمقسم الوحدة والتعدين فانه لو وجد لكان له تعدين اخر فوس على هذا فيلزم من كون هذه الامور واثانها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المص والمنع ما ذكرنا من ان وجوب الوجود نفسه وتخصيصه ان ما حقيقة غير الوجود فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي حقيقة الوجود فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه تقدم بذاته لا لا تقدم زائد على قائم به كافي غيره من المفهومات وكذلك الحال في انطوائها هذه هي القاعدة الاولى والثانية فهي قول وكذلك اى وكذا اعتباري الفصل بالاجب بين الصفات تأخره عن الوجود اى وجود الموصوف كالموجود فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من المستحالات الثانية ولا يجب ان يكون ثبوتية للمادية متأخره من وجوده بل يمتنع ذلك والحدوث

والجواب عن كونه واجبا وكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوديا والواجب انقضى
بالاستغناء والعدم اذ كل منهما آية لوصفه سواء جدد من عقل اولم يوجد وليس شيئا منهما موجودا
بالضرورة والاتفاق والحل ان يقع التعريف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضيه كون تلك
الصفة موجودة في احد ما لا يري ان زيادة في الخارج وليس الشيء موجودا فيه وذلك لان الموجود
في الخارج ما يكون الخارج مطلقا لوجوده لا مطلقا لاعتداف شيء اخر به وكذا الحال في نفس الامر فلا يلزم
من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا امر اعتباريا ان لا يكون شيء موصوفا

في نفس الامر

ان حقيقة اللا وجوب وهو عدمي صدق على ما يمنع غاي المتعذر لا واجب فهو وجودي والالزام ارتفاع
النقيضين وكذا القول الامكان حقيقة اللا امكان وهو عدمي صدق على المتعذر فالامكان وجودي
والجواب النقيض بالامتناع لان حقيقة وهو اللا امتناع عدمي صدق على المحذور الممكن فيكون الامتناع
وجوديا حقيقة هي حقيقة الجواب بطريق الحل ان ارتفاع النقيضين يعني اخلو عنهما شيء اسي يتجمل
ان يتصور من المفهوم عنهما ما بان لا يصدق شيئا منها عليه فلا يجوز ان لا يصدق على امثاله
انه واجب ولا انه ليس بواجب ولا يصدق عليه انه ممنوع والابدية ليس ممنوع فكل مفهوم وجوديا كان
او عدميا حقيقة الذي هو رتبة تقسيم جميع ما عداها فلا يمتنع في شيء واحد بان يصدق عليه
سواء كان تعينا عن بان لا يصدق عليه شيئا منها واما ارتفاعها بحيث يلزمها عن الوجود فلا استحالة
بل يجوز ان يكون الوجوب واللا وجوب وكذا الامتناع واللا امتناع معدومين معا في الخارج والشيء
ذلك انك اذا ان اعتبرته نبوت مفهوم الوجوب مثلا شيئا كان نقيضه رفع بوجه له فلا تعيان ولا ارتفاعا
واذا اعتبرته وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يتجهان ولا ارتفاعا لغير
وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللا وجوب في نفسه مما يلزم من عدمية اللا وجوب اعني
ارتفاع وجوده في نفسه يكون الوجوب وجودا لنفسه

الوجوب الثالث

وهو لا يبين شيئا ان امكانه لا اسي امكانه عدمي ولا امكانه كراي ليس له امكان واحد لعدم تعانه
بين التعاريف فلا يكون فوق الامكان المنقضي ونفي الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن
ممكننا وكذا القول لافرقنا بين قولنا وجوده لاد قولنا لا وجوب له وهو اسي هذا الوجوب قريب من الوجوب
الاول لان محصورهما انه لو كان الامكان او الوجوب امر عدميا لم يكن الممكن ممكننا او الوجوب
واجبا الا ان الملازمة هناك بليت بان المعنى لا يتحقق له الا باعتبار العطل وهما بان الاعداد لا تامة

بينها والمنتقض هو المنتقض فنقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد المنتقض
فلو كان الامتناع او العدم عدسيا لم يكن المنتقض ممثلا او المعدوم معدوماً لكان ان يقع قولها امكان
لا معناها انه يتحقق بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة الغنية
منه وكما ان فرقابين انصاف الشيء بصفة شبيهة وبين سلب انصافه بهما كذلك يقع فرق بين الانصاف
بصفة عدمية وبين سلب الانصاف بهما وليس هذه الوجهة مخصوصة بالوجوب والايمان بل لكل طرف
في كل ما حالت اثبات كونه وجودا من الصفات لا اعتبارية التي تصف بهما الاشياء في نفس الامر
كالوحدة والحصول والقدم والحدث وغيرها ولما ذكرنا ذلك متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب
والامكان وبعضها على عدميتها اشارة الى قانون تميز حصل به الى نفي الاشياء التي اختلف فيها و
ذكر مبنك اوله متقابلة فقال لو شئت نفي شيء فقل اما هو وجودي او عدمي اذا اردت نفي شيء كالجواب
مثلا بالكلية فقل لا وجوب اصلا ولو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا او عدميا وكلما باطل اما كونه
وجوديا فبديل لكونه عدميا اولانه لو وجد الوجوب مثلا لكان اما زائدا على ذات الوجوب او لا يكون زائدا
على ذاته اولانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهية او لا يكون زائدا عليها وبطل كلام من الزيادة
وعدمها بديل نافية واما كونه عدميا فبديل لكونه وجوديا وكذلك مشترك بين تبيين او اقسام كل تلك
نفسه تبقى قسمية او اقسامه كقولك الوجود لو كان موجودا لكان اما واجبا او مكنيا وكلما باطل وكقول
الكرامية لا يجوز زوال العالم بل هو ابدى لذاته ان زال لكان زواله اما بنفسه او بامر عدمي لعدم الشرط
او وجودي موجب لطول ان الضد امتياز الكل ثم او تسمى تبيين متقابلين عما كان نقلا لو كان لم
موجودا لكان اما قدما او حادثا وبطل كذا واحد بديل نافية وكثير من شبه التفسير في الاشياء التي يكون
انفهام من هذا التبيين الذي ينهناك عليه على وجهي فتميزها اسي ترك تلك الشبهة الكثيرة ولا تذكر في
سواها لان اسي الان ذلك الكثير من الشبهة فانه اولنا نظر الى المعنى وذكره ثانيا فنظر الى النقطة
عندك بعد الفرق على المأخذ العام اريد او ابطاله لا على طرف التمام يعني قد ينهناك على ماخذ ايرادها و
ابطالها على وجهي قانوني فهي بعد وقوعك على ذلك المأخذ سبل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بتلك
التصريح بها في المواضع قال المبدئ في قولهم هو على طرف التمام مثل ان يرب في سهولة الحاجة وقرب المرام
والتمام ينهناك عنده قصاص البيوت من الخشب اسي في جهتها ان يثبت على قدره فانه بقرب المرام

المقصد الثالث

في ما يحاط بالواجب لذاته وهي اربعة احدها انه اسي لو يجب لذاته لا يكون واجبا بالضرورة الا لازم من التعلق
الغير ارتقاء له وجوب ارتفاع المحل بل عند ارتفاع العالي فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته مكنيا و
اخرى ما لا لا يلزم من ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير فليلا يلزم هذا اذا لم يكن ذاتا متفصية بوجوده

اقتضار تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت متحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفاعه
 اما اذا كان له علة اخرى فلا يلزم بها كان ارتفاع ذلك الغير محالا والى هذا ان يستلزم المحل والواجب
 ان شئ من الوجود له ما كان مقتضى ذاته اقتضار تاما لم يتصور ان يكون الثبوت معللا بغيره والا لزم تواجد
 العلةتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه محلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير
 فقط فلا يكون واجبا لقوله بل يلزم من ارتفاعه الذي هو ممكن في نفسه لا امتناع تعدد الواجب ارتفاعه
 قطعا وبما بغير الدليل فيجب بان الواجب لذاته لا يحتاج في وجوده الى غيره والواجب بغيره يحتاج
 فيه اليه فلا يجتمعان متناهيان لانسيما وثانيها انه لا يكون الواجب لذاته مركبا لاسان اجزائه متناهية في
 الخارج ولا من اجزائه متناهية في الدين والاحتياج الواجب لذاته في ذاته وجوده الى اجزائه بحسب نفس الامر
 وجزائه في غيره والاحتياج في نفس الامر الى الغير ممكن لا يقتضي الاحتياج الى الغير مطلقا محالنا ممنوع بها الاحتياج
 الى العلة هو الممكن وان سلم ان المحتج الى الغير على الإطلاق ممكن لكن جميع اجزائه هي ذاته لا غيره فلا يخرج
 الاحتياج اليها اسمى الاجزاء كلها من كونها محتج بها وجود لذاته لا بالقول بجميع اجزائه وان كان ذاته لكن
 كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل هو غيره فاذا كان مركبا فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير الذي
 هو كل واحد من اجزائه كما في ذاتي وجوده بل يكون ذاته في نفسه وجوده محتجا الى غيره فلا يكون واجبا
 وثالثها لو كان الواجب وجودا اسمى موجودا في الخارج لم يكن زائدا على ما به اسمى ما به الواجب بل كان
 عينها لا امتناع التجزئة والا اسمى وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على ما به لكان الواجب الموجود
 محتجا الى ما به ذاته لان يكون عارضا بها قابلا بها والعارض محتج في وجوده الى سره ومنه فيكون
 محالنا مستقده الى علة محتمل بها اسمى بما به الواجب لا امتناع تحليله بغيره والا احتياج الواجب في وجوده
 الى علة مغايرة لما به فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هف واما بحسب المعلول عن علة لا يوجد لما استوفى من
 ان الممكن الوجود ولا يلد من وجوب سابق على وجوده مستقدا من علة واما بحسب العلة لا يجب المعلول
 وذلك لان وجوب المعلول مستقدا من وجود العلة قطعا وجوده متأخر عن وجوبها فان الشئ ما لم يجب
 وجوده اما لذاته وبغيره لم يوجد فوجوب المعلول متأخر عن وجوب العلة بتبعية فيكون وجوده متأخر عن
 وجوبها مراتب فيلزم وجوب الماهية قبل وجوب مراتب هف لا يقالا معارض بانه اسمى الوجوب نسبة
 والنسبة متأخرة عن المنسبتين قطعا فيكون الوجوب متأخر عن ما به الواجب فلا يكون عينها بل
 زائدا عليها لا نقول انما محالنا يكونه نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه وجودا ولو كانت نسبة تنافي العرض
 المذكور وهو كونه وجودا لان نسب عندنا امر اعتيادية لا وجود لها فلا يكون ظاهرا كما سألنا

والجواب

انه لا يكون الواجب مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ما بهما واحدا

في الماهية لا بد ان يتساوى في تعيينها من الماهية والتعيين واندرج لها
 من امتناع تركب الواجب لا يقع لانهم انفس الماهية يجوز ان يكون عارضا لها فلا يلزم
 تركب الواجب لاننا القول المدعى هو انه لا يكون الواجب وجوديا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجوديا كان
 نفس الماهية والظاهر ان يقال بهذا الحكم على بيان التوحيد لينظر امتناع الاشتراك مطلقا

المقصد الرابع

في الجاث المكن للذات وهي الهم اربعة

احد

قال الحكماء لا اسكان محج فمكن الى السبب اى الاسكان على احتياج مكن الى التوفيق في اثباته

الاول

ودعى الضرورة فان المكن ما ليس اى طرفه اى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومنه كونه اى كون الاسكان
 الذى هو ذلك التساوى محج فمكن الى السبب انه لا يرجع احد طرفيه على الآخر الا لامر خارجا لم يكن يرجع
 احدهما على الآخر والحكم بعد تصورهما اى تصور الموضوع الذى هو معنى اسكان المكن وتصور المحل الذى
 هو معنى كونه محجا الى السبب فزورى يحكم به بديهته العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما وكذلك يجزم به الصبيان
 الذى لهم ادنى تمييز لا يرى ان قطع الميزان اذا تساوى اوزانها وقال قائل ترجعت احداهما على الاخرى
 مع من خارج لم يقبله صبي مميذ وعلم بطلانه بديهته فالحكم بان احد المتساويين لا يرجع على الآخر الا بمرجع
 مجزوم به عنده بلا نظر وكسب وبذا منته كونه الاسكان محجا الى السبب بل الحكم فى الاحتياج فى التساوى
 الى المرجع محج كونه في طبائع البهائم ايضا ولذلك تراها تفرق صوت الخشب فانه لما كان وجوده وعدمه
 بمقتضى وبين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدم ان هناك مرجعا
 يرجع عليه فنفقت وبهرت منه قلنا ذلك اى نفور بامنه محدوثه لا اسكان فانه لما حدث الصوت بعد
 عدمه تخيلت البهائم ان لابد من محدث لانها تخيلت تساوى طرفي الصوت وان لا بد هناك
 من مرجع فان قيل لو كان الحكم بان الاسكان محج الى السبب المؤثر ضروريا وليا كما عرفت لم يكن بينه وبين
 بين قولنا الواحد لفظا اثنين فلهذا اذا اتفقت بين الاوليات ولم يختلف اللفظ فيه العقلاء لان
 بديهته طفولة لهم كانت مرجح قلنا فمردودا وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واستمال
 والتقويض بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين او للاف والعادة بسبب كثرة وتوحيص صور طرفي احد الطرفين
 دون تصور طرفي الآخر وانما يجوز ان يخاف في البديهي قوم قليل كيف وقد انكسر طائفة الحكماء
 رأت القليل وانه العقل قالوا بخلافه حيث جوزوا رجحان احد طرفي المكن لاعن سبب مرجح لى في مواضع
 كثيرة ولا شك ان اللفظ العقل لا يقدح على انكار الحكم البديهي فالمسلمون بل الملبون قاطبة لم يوافقوا

في تخصيص الله للعالم بوقته الذي وجد فيه بلا مرجح مخصوص مع ان سائر الازمان متساوية في صحة الوجود
فيها والناقون للعرض عن الفعل تعالى بعد الاشاعة قالوا انما انما في تخصيص كل فعل من افعال
العباد بحكم مخصوص كالوجوب والحرمة والذب والكرامة مع ان تلك الافعال متساوية بمدى في صحة
تعلق تلك الاحكام بها والمعتزلة ساءلوه في تعلق الله بآلئته مع ان سببها الى العبد من اى الى تلك
الشيء وضده يوار وفي اختلاف الذات في الصفات مع تساويها في الذاتية التي هي تمام ما بينهما احتدا
والحكماء راءلوه ايضا في اختصاص الفلك بالحركة التي هي كالتزييد او التثبيط مثلا مع تساوي جميع
الجهات في قبول الحركة اليها وعلى سرعة مخصوصة او بطور معين مع تساوي نسبة حركتها اليها وعلى
قطبين معينين مع مساواتها في قبول القطبية لكل قطبتين متقابلين على الفلك وفي اختصاص
الكواكب بمواضعها المعينة المتساوية للمواضع الاخرى وفي اختصاص اطر في التسميم بمقدارها من الغطاء
والسرعة قلنا هم يقول احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن ترجع بلا مرجح نعم بلزيم ذلك
في بعض احكامهم التي حكموا بها ولنتهم لا يلزمونه ولا يقولون بل يحثون المحذورين لئلا يفسد عنهم القول
بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب فوكت كانت الاجابة ان حقيقة فكرت في عقولهم بطلانها والامكان
في دفعه بأسرهم ولا حجة انما التزمه بعضهم وسندفها اى تلك الاجابة القوية او الضعيفة في مواضعها
عامة دعائكم في الكتاب المنهج

الكتاب الثاني

في اثبات الاستدلال عليه وفي طريق

الاول

الماضية المكنة موقفية للتساوي اى تساوي الوجوه والعدم بالقياس اليها فلو وقع احدهما للآخر
من الخارج كان ذلك الطرف الواقع راجعا اولى بهما من الطرف الاخر فلا يكون مساويا له وهو خلاف
المفروض الذي تساويهما النسبة الى مادية الممكن ومنافق لثقلنا بنا قننا اى المفروض الذي
هو التساوي التفاضلي الذات له اى ذلك الطرف الواقع لان مع تساوي الطرفين ان ذات
الممكن لا يقتضيه هذا ولا ذاك ففقيضة اقتضاه الذات احدهما لا حصول اى لا حصول احدهما لا لاجل
لما يميزه الخصم القائل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع بلا اطلاق

الطريق الثاني

واستاره الامام الرازي في المحصل والاربعين لا بد للممكن قبل الوجود ان يترجح طرف اى يترجح طرف
وجوده على عدمه بحيث يجب لما سبق في ذلك الترجيح الواصل الى حد الوجود وصفة وجودية لا يحصل
اجدا لم يكن فلو جاز ان لا يكون وجودا باليجاز ان لا يكون بالحركة بعد السكون والعالم الحاصل بعد عدة

وجوده عين واذا امكن التبرج امر موجودا قلنا محل وجوده لا يستلزم قيامه بذاته او بمعدوم وليس ذلك المحل
هو الاثر اى المكن والاكوان الاثر موجودا قلنا اى التبرج السابق على وجوده فيكون المكن موجودا قبل
وجوده فيثبتين ومنه فلا بد هناك من شئ آخر موجود القوم به التبرج فهو المؤثر قلنا لان ان المكن يحجبانه
يتبرج وجوده قبل الوجود وما سياتى من ان لا بد ان يتبرج وجوده الى الحد الوجوب حتى لو حجبته على انه محتاج
الى علته وهو المتنازع فيه بل يرجع الوجود مجازا ان يقوم التبرج بالمكن حال كونه موجودا قلنا حاجته الى محل اثره
المؤثر والى ان سلم كون التبرج سابقا على كون المكن فالنتيجة السابقة مصفة الوجود فلا يقوم بغيره لا يستلزم
قيامه لصفته بغيره وهو ما فلا يتصور قيامه المؤثر وان التبرج والوجوب التحد ولا يجب ان يكون موجودا لان
الصدق قد يتحدول هو امر اعتبارى يتصف به المكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعى وجوده فى الخارج

الطريق الثالث

له اى الامام الرازى ذكره فى الاربعين وقد بناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده
او بعده اى يمتنع عدمه بتقدير هذا المفيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والاكوان
واجبا بذاته والادان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده فبما ان اى فيكون تقدم العدم على
وجوده او تاخره عنه بزمان لان المتقدم اذ لم يكن ان سيجتمع المتأخر كان التقدم زمانيا ويتبرج
الوجود والعدم لان الزمان حال ما كان متحد ما كان موجودا مجتمع وجوده وعدمه معا ههنا هو
الزمان لا يستلزم عدمه كذلك واجب ستم وجوده دائما وان لم تكن لذاته لتركيبه من آتات متقصية فلا يكون
وجوبه لذاته لما استحال له تركيب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء متقصية بتعاقبة فوجبه بالغير
فيكون الامكان علة الحاجة الى التبرج دون الحدوث او لاحدوث ههنا ولا ينبغي انه اى هذا الطريق
بعد تسليم مقدماته بطل كونه محدوثا لعلته الحاجة اجزءا وشروطها لا يثبت الدعوى الكلية التى هى
مطلوبنا فان المثال الجزئى اعنى كون امكان الزمان محجوا الى السبب لا يمتنع القاعدة القابلة
بان الامكان مطلقا صحيح الى التبرج بخلافه ان يكون ذلك سبب امر محقق بالزمان وقد عرفت ان الطريق
الاولين لا يثبتان ايضا فالام التبرج اى الطريق الواضح المعيد هو المنهج الاول ليجزى الدعوى الضرورية
المختارة عند الجمهور وشبه المنكرين لكون المكن محتاجا الى المؤثر عدة ان شاء الله تعالى

الاول

ان احتياجه الى المؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لا مكانا او لغيره انما يتحقق اذا لم يكن ثابتا فى شئ
لكنه غير محقق لان التاثير فى الوجود مثلا اما فان الوجود اى وجود الاثر ويوجب لانه ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل واما حال العدم وهو باطل ايضا لانه يوجب للتقيضين وذلك لان وجود الاثر مع التاثير
لا يتخلف عنه اصلا كالملك مع الكثير والوجود مع الابدان ولما فرض ان التاثير فى الوجود اعنى الابدان

هو حال العدم كان وجود الاثر في نفسه في تلك الحال صحيح وجود الاثر وعدمه معا لا نهى الاثر حال
عدمه نفى محض فلا يصلح هو في هذه الحالة ان يكون اثر الوجود ولا اثر له فلا تأثير ولا ايجاد منه اعني
الاثر حال عدمه مستحيل ما كان عليه قيل ان يتعلق به تأثير وايجاد فلا يستند به موج كونه مستحيل حسا له
الاستدراك على الابداء الى موثر الوجود فقد بطل كون التأثير في الوجود حال العدم لوجه ثلثه وان شئت
قلنا التأثير في العدم قلت التأثير فيه اما حال كون الاثر معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه
موجودا وانه جميع للنفقطين وايضا هو حال الوجود لا يصلح اثر الوجود والعدم وايضا هو مستحيل ما كان عليه
قيل ان يتعلق به الاعداد فلا يستند الى موثر العدم والجواب ان المحاجبا وما هو موجودا فيحصل
اي قبل الابداء فانه تحصيل لما كان حاصل قبل هذا التحصيل وهو محجوب به في الابداء لا يوجد
مقارن الابداء لان حصول الاثر مع التأثير زمانا وذلك تحصيل الحاصل هذا التحصيل والمستحيل
فيه ولو وضع ما ذكرتم ان لا يحدث صفة في نفسها اصلا كذا السخونة وبذا الصوت لان حدوثها
اما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين اعني الوجود والعدم واما حال وجودها وهو حصول الحاصل و
نقول ان لا يحدث صفة في شئ من موثر مجردا لان احداثها واتحادها اما حال الوجود او العدم
وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستندنا الى امر مجردا امر مبدئي فانتقص ذلك قطعا
طاحل ان ذلك الذي ذكرتموه من استحالة التأثير حال الوجود وحال العدم ضرورة بالشرط المحمول
فان التأثير في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم مع فسلب التأثير في الوجود مثلا ضروري بشرط
اتصاف الاثر بالوجود او العدم وبمثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول وهو اي هذا المذكور في الفقرة
المشرطة بالمحمول لا ينافي الاسكان الذاتي لان الملاحظة فيه الذات دون الها من الصفات و
استتباع التأثير بشرط احدي هاتين الصفتين لا ينافي امكانه بالنظر الى ذات الممكن في زمان كل واحد
منهما وتحريره ان يقال قولك التأثير اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل ان ارادت به ان التأثير
اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالمخرج من مجموع بان التأثير في ذات الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود و
ولا بشرط العدم وان ارادت به انه في زمان الوجود او في زمان العدم احتمالا انه في زمان الوجود وكما
ونهم من اجاب بان التأثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا
زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جو تقدم التأثير على حصول الاثر
فقال التأثير حال العدم في ان حصول الاثر في ان آخره يشبه كونه في ذلك اجتماع الوجود
والعدم اصلا

الشبهة الثانية

وهي ايضا والله اعلم لكن الممكن غير محتاج الى المؤثر الا لا مكانه ولا بغيره او ذلك فرع امكان التأثير وهو

مع اذا التأثير اما في الماهية او الوجود او الموصوفية به لانه اذا لم يكن التأثير في شئ من هذه الثلاث كانت الماهية الموجودة مستغنية عما ذكره من اثرها بالقياس اليها وقد عطلت هذه الاقسام كلها فيما مر لان جعل الماهية تلك الماهية مع وكذا جعل الوجود وجودا والعدم وجودا فلا يقبل تأثيرا والوصفية بتدبير فلا يكون اثره او الجواب انه اى التأثير في الوجود الخاص اى في الهويات كما مر من المحمول هو الوجود الخاص بالماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق ان تأثير المورثر في اى شئ هو بالاحاطة عليه والاضافته ما ذكره المحذور اى حدوث الصفات المحسوسة من سجدتها لان تأثيرها اما في ماهيتها او وجودها او موصوفيتها بما به والكل باطل لما ذكرتم لعينه

الشبهة الثالثة

ان الحاجة والمورثرية كوجوبها في الخارج تسلسل اى لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاج الى الموصوف بها اذ لا يتصور قيامها بذاتها فللمحاجة اخرى فتنتقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المورثرية لو وجدت لاحتاج الى مورثرية اخرى الوشاحيل كونها واجبة لذاتها واذ لم يكن ما موجودين لم يكن الممكن متصفا بالحاجة الى سبب لا امكانه ولا انقياده ولم يكن متصفا بالمورثرية في الممكن اصلا وهو المطلوب والجواب انه لا يلزم من كونها امرين عدسين اعتبارين انتفاها عن غيرهما بمعنى ان لا يكون الشئ في نفس الامر محتاجا ومورثا اى متصفا بالحاجة والمورثرية فان الامور العدمية قد تصنف بها الاشياء في انفسها كالاستمتاع والعدم فانها وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج مع ان الممتنع والمحدوم متصفان بهما قطعا فالقول بكونها اى الحاجة والمورثرية يشبه وانصف ذلك الشئ بهما فاما وجوديتان او عدميتان اذ لا يخرج عنهما بطل كل اى كل واحد من كونها وجوديتين او عدميتين بما عرفت اما ابطال الوجودية فيلزم النسبية لانها من الانواع المتكررة التي عرفت حالها في الصاطعة المتقدمة اما العدمية فبان بغيرها تقيضان للاحاجة والامورثية العدسين على قياس ما عرفت في الوجود فقد عرفت الجواب عن ذلك فيما اثرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة وهو ان يقدح في دليل الوجودية او دليل العدمية لما عرفت عن الخلل ونقص سجال هذا متعلق بقوله والجواب انه لا يلزم كونها اعتباريين وما توسط بينهما اعني قوله فالقول من تممة الاول والمردوان هذه الشبهة كالاولين مستوفضة بسجود الصفات المحسوسة فانها يقتضيه ان لا يحدث هذه الصفات لانا نعلم بالبدئية انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى المورثر المتصنف بالمورثرية فيها

الشبهة الرابعة

وهي مخصوصة بنفي كون الامكان محجوبا ان يقال لو اوجج الامكان في الوجود الى المورثر لاحتج في العدم ايضا الى المورثر لاستواء سببها اليه اى نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورية الذاتية عنها

حاصلها ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن لكن العدم فني مختص لا يصلح اثره في سوا مكان عدا اليها
 وطرايا وفي الاصطلاح آخر وهو انه ستم فالناشئة في تحصيل الحاصل فوجب ان لا يكون الوجود ايضا اثر
 الشئ والجواب ان لعدم ان يصلح اثره بطلان انتفاء اللازم ح والاى وان لم يصلح
 منعنا الملازمة اى لانه لو اوج في الوجود لاجب في العدم للفرق التام وهو ان الوجود يصلح اثره
 وكون العدم فيكون الامكان محجوبا في اجانب الذي يصلح ان يكون اثره ولا يلزم منه ان يكون محجوبا
 في اجانب الذي لا يصلح له كطلعا ولنا ان نقول ابتداء من غير تردد ان سلطنا الملازمة المذكورة في
 دليلك فاعلم ان القوم لا يصلح اثره في العدم لانه بطلان الملازمة فان عدم المعلول عندنا لعدم العللة فانه
 لو لان العللة معدومة لم يكن المعلول معدوما لا يقدح لوجاز استثناء العدم اليه اى الى العدم كما ذكرتم
 من استثناء عدم المعلول الى عدم العللة سيما في الاستثناء والوجود اليه اى الى العدم وانه اى جواز استثناء
 الوجود الى العدم منفي المحاجة الى وجود المؤثر في العالم فيستند باب اثبات وجود الصانع لانا نقول بذلك الكلام
 على السند مع ان الملازمة ممنوعة اذا ضرورة العقلية بحكم كجواز ذلك اعني استثناء العدم الى العدم وانه
 هذا اى الاستثناء والوجود الى العدم فلا يصلح تلك الملازمة أصلا

الشبهة الخامسة

وهي ايضا مخصوصة بنفي كون الامكان محجوبا لو كان المحجوز الى المؤثر هو الامكان لاجب اليه ايضا حال
 البقاء التبوته اى ثبوت الامكان الممكن في زمان البقاء فانه لازم للملازمة المكملة ليقضيها ذاتها من
 حيث هي هي فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والاستمتاع الذاتيين واذا كان الامكان ثابت حال البقاء
 كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ايضا ثابتا والتالي باطل لان الحاصل به اى بتاثير المؤثر حال
 البقاء يمكن نفس الوجود وانه حاصل قبله اى قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل والكان الحاصل به امر
 متجدد الممكن ذلك المؤثر بتاثيره موجبا للباقي الذي هو ان تصف بذلك الوجود والاصل قبل البقاء بل
 موجبا لما هو آخر فلا يكون مؤثر في الباقي والمعد خلافة لا يقدح تأثيره في بقاءه الذي هو امر متجدد ولا في ذاته
 بحسب اصل الوجود الذي كان حاصل لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تاثير فيها كما عرفت فمقتضى
 الذات بلا مؤثر فيها فيكون مقتضىه مع ثبوت امكانها الصحيح اياها اليه فضايف والجواب انه اى المتجدد
 في الممكن الباقي ليس تحصيل الحاصل ولا تحصيل المتجدد بل تاثيره فيه هو ان يكون دوامه لدوامه كما كان
 وجوده او لا من وجوده فان ليسه الدوام متجدد لانه لم يكن حاصل في اول زمان الوجود وصار التراجع
 عطفيا لانا نقول التاثير في دوام الوجود الحاصل او لا لا في امر متجدد هو وجوده ابتداء اى وانتم تقولون لا
 تاثير في الوجود الحاصل او لا بل في امر متجدد وهو دوامه فلمنع واحد الاختلاف في ان المراد بالمتجدد
 ما ذا واعلم ان الجواب الاول المذكور في نقد المحصل ليس فيه تاثير في ذات الممكن حتى يتجه عليه ما اؤثر

المعبر عنه بل فيه ان تأثير الموشتر في البقار فانه غير الحادث فهو موشتر في امر جديد صار به باقيا
 لاني الذي كان باقيا ومعناه انه اذا اتحدت الذات مع البقار موصوفا لم يتصور ان يفيد الموشتر البقا
 بهذا الاعتبار والا لزم تحصيل المحاصل واذا اخذ وحده كان بقارة مستقدا ومنه ولا شك ان البقا
 موجود واما الموشتر فيكون الذات باقيا ودوام وجوده مستندا الى الموشتر وبذلك عينه ما اثره ولا فرق الا في
 تسمية البقار اى الدوام متبعا او توضيح المقام بالامر عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان الصا
 الممكن بالوجود في زمان محدث لم يكن مقتضى ذاته الاستوارسية الى وجوده وعدمه كذلك الفناء ذلك
 الوجود اليه وبقار اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استوارسية الى ظرفيه
 امر لازم له في حد ذاته فلما استحال اقتضاه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاه اياه في الزمان
 الثاني فلما ان اتصافه بالوجود في زمان المحدث مستندا الى الموشتر كذلك اتصافه به فيما بعده من الماشي
 مستند اليه ايهم والا اول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقار الوجود فهو في وجوده ابتداء
 وفي استمراره محتاج الى الموشتر الذي يفيد الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديمه له
 ذلك الانصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان اتصافه ودوامه
 امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد ثبت على معنى التأثير والاسباب فيما سبق ومن قال ان
 التأثير في الباقي تحصيل المحاصل فقدم ان الموشتر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان
 حاصله او فهم انه يفيد البقار ويحصله الممكن الماخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التأثير
 اذا كان في امر متحد ولا يكون تأثيرا في الباقي البقية فقدم من ذلك المتحد وجوده ابتداء اى وهو
 ايضا باطل لان التأثير في ذلك الوجود المحاصل لاني اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو محدد واما
 من ان المنع بالتأثير هو استتباع وجود الموشتر وجود الاثر ذلك محاصل حال البقار فراجع الى
 ما ذكرناه من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكل من اترك على نصيره لثلاثه عليه

الحال بتغيير العبارات

الشبهة السادسة

لو كان الاسكان والمحدث محجبا الى الموشتر كان الحادث التي تشابهها موشتر اما محدثا واسا
 لا اسكانها فاما ان يقال ذلك الموشتر قديم فيلزم حدوثها اى حدوث تلك الحوادث في اوقاتها المنفصلة
 بلا سبب يخص تلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في ان
 ذلك الموشتر القديم موجود فيها واما ان يقال ذلك الموشتر حادث فيكون محتاجا الى موشتر آخر حادث ايضا
 فليتسه وهو محققنا الموشتر في الحوادث قديم مختار عندنا وفصله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحوادث
 بعض الاوقات مع تساويها لا يحتاج الى دل على بل انه ان يختار احد مقدوره المتساويين على الاخر

بلا سبب بدونه عليه فان ذلك هو الكمال في الاختيار والعجز اصحابه من الفاعل لا احد قد ورد على الاثر لا يلزم على وجه
اختيار ذلك المقدر في الواقع اى وقوع هذا السبب بدونه سبب ثورته الثاني هو ان لا ترجيح هذا سبب بدونه من طرفي
على الاثر بلا سبب مرجح من خارج وقد ردت بطلانه بالضرورة والاول قل ليس مرجح لا ترجيح من غير مرجح اى من غير مرجح لا
من غير ذات متصفه بل ترجيح ولا استحالة فيه لان الاثر اذا كان مختاراً فهو مرجح كيف لا سبباً ودية حيث وسبباً المختار
وان مرجح احد قد وردية لكن اذا كان ارادته لاحد سبباً وسبباً لا رادية لا لا غير النظر الى ذاتها لبيان ان يقلل نقص
بأحدى الارادتين دون الآخر فان اعتد ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى قلنا الكلام اليها ولم التسف في الارادة المتبر
لم يستعمل اى شي فقد ترجح هذا سبباً وتبر على الاثر بلا سبب فاقبل الارادة وحده لم يكن ترجيحاً لعلها لم تكن في ذاته المتعقبات

الشبهة الثالثة

بجملة الحوادث الى وجدت الى الان من حيث هي جملة الاشك انهما حادثا وممكنة فلو كان الحادث
او الامكان محجوباً الى الموثور لكان لتلك الجملة علتها لكن لا علتها لهما والا فاما حادثا فيكون ممكنة لاحت
واحدة في الجملة الثانية بجميع الحوادث بحيث لا يثبت عنها شى منها وبهى الى تلك العلة خارجة منها لان
الموثور في الجملة لا بد ان يكون خارجاً عن الاثر فيكون حادثاً خارجاً معاهمة وامكانية فصدور لا
الموثور لا يجوز ان يوثر ذلك القديم فيها لان تأثيره فيها اذ كان قدما لزم قدم الحوادث له لا يعقل
تأثير حقيقة بلا حصول اثر وان كان حادثاً لزم ان يتصف القديم بصفة مبهمة لئلا يكون الموثور فيكون متعاقبة
الى الموثور فينتقل الكلام اليها فيلزم التساهل والجواب انها الى الموثور مبهمة ذهنية فاختار ان الموثور في
الجملة الحوادث قديم وان لتأثيره امتداداً ولكنه مبهمة ذهنية باعتبار مبهمة بها القديم من غير حاجته
تأثير آخر فلان التساهل ان يقول الاتصاف بحادث وان كان مبدئياً يحتاج الى مرجح ومخصص فاقبل
الارادة كافيته في ذلك قلنا قدم آتفا وجه الاشكال فيها

الشبهة الرابعة

دعوى الضرورة العبد وفي قضية الهاب من السج اى تعلم بالضرورة ان قدرة العبد موثر على وقوع
وان افعالها صادرة عنه مجرد اختياره وعلماً بالضرورة ايضا ان العارب عن السج اذ اعن لظرفان متساويان
فانه يختار احداهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى العز لا يتجمل منه ان يفتكر في رجاء احداهما على الآخر
وكذا الحال في العطشان اذا حضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا سبب
والجواب ما قد ردت عن ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا سبب دلخ ولين يستعمل انما المرجح احد
طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت اليها في هذا الجواب

خاتمة

لبحث الاول من ايجاب الممكن قال المتكلمون المرجح الى السبب هو الحادث لا الامكان لان الممكن انما يتجمل

الى المؤثر في خروج من العدم الى الوجود فثبت الحدوث اذ ما بهية لا يفي بذلك فاذا خرجت الى الوجود كالبخار
ولهذا يتبع بعد ذلك الى المؤثر كبخار البندار بعد فناء البندار واليه اذا لاحظ العقل حدوث شئ يطلب علته وان
لم يلاحظ مع شئ ما آخره ايضاً لو كان المحج هو الامكان لا يحج في جانب العدم فيعلم ان يكون الاعداد
الذرية معلنة مع كونها مستمرة والكل منطوقية اما الاول فلا لانه ليس لما بهية الممكن خروج من العدم
الوجود من غير حدوث والا لكانت خاتمة الخرج عارية عنها معايل ليس لها الا الاتصاف بالعدم او بالانقضاء
بالوجود فاحتياجها الى المؤثر في هذا الاتصاف وتقصية البندار كاذبة فان البندار ليس علته موجبة للبندار
حقيقة وكما سنا في العلة الموجدة بل هو كجزءه مثلاً علته كحركات الآلات من الحشبات واللبنيات وتلك
الحركات علته من جهة لا وضاع خصوصية بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك
الحركات المستندة الى حركة البندار فلا يغيرها عدم شئ منها واما الثاني فلان العقل لوجود وجوب وجود الواحد
لذاته لما طلب عليه اصلاً فظهر ان ذلك الطلب بلا حظ من الكثرة الناشئة من ملاحظة اتصافه بالعدم اولاً
بالوجود ثانياً واما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة والكانا
مستمعاً وقيل المحج الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزئ من العلة المحجة وقيل
المحج هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محجة والحدوث شرط لعلتها وتأثيرها قالوا لا
افترق بين السابقين ليقض اعتبار كل من الامكان والحدوث تغيير الحدوث اما شرطاً واما شرطاً
قيل الكل اى كل واحد من الاقوال الثلاثة ضعيف قال الامام الرازي لان الحدوث صفة للوجود لانه
عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعاً فيمتلئ الحدوث عن الوجود ولان صفة الشيء متأخرة عنه
وهو اى الوجود متأخر عن تأثير العلة اى عن الازمان المتأخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحج في نفسه الى
مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والممتنع المتأخرة عن علة الحاجة لفروقه فيلزم على تقدير كون الحدوث
علة الحاجة او جزئها او شرطها متأخرة عن نفسه براتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على
التقدير الثاني لان جزئ العلة متقدم عليها والاظهر في العبارة ان يقع قبله منه تقدم الشيء على نفسه براتب
والحال في المنفى واحد قال المصم ولا يخفى انه اى ما ذكره هذا القائل مقاسطة نشارت من اشتباه
الامور الهندسية بالخارجية وتنزيلها بمنزلة انهم لم يريدوا بالقول ان الحدوث علة الخارجية وجزئها او
شرطها الا ان حكم العقل بالخارجية يلاحظ الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا لا شبهة فيه الا ان
الحدوث علة الحاجة في الخارج فيوجد الحدوث في الخارج اولاً فيوجد الحاجة فيه ثانياً لان الحدوث والحاجة
امر ان اعتبار راتب فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر في الخارج حتى يريد عليه ان يلزم منه تقدم الشيء على نفسه
براتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج في وجوده الى مؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن
موصوفاً في حد ذاته بالحاجة الى غيره ولما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علته هي ذات

الموصوف او غيره كذلك التصاف بالصفات العددية يحتاج اليها والعرق ان الوجودية يحتاج الى علته
 في وجودها الميزة دون العددية اذ لا وجود لها الاثر انه اذا قيل لم تصنف زيد بالعمى كان سوا المقبول
 عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاشي شئ وحده في نفسه وكما يجوز ان يحلل التصاف الشئ ببعض من الماهيات
 الثبوتية باقتصاف ببعض آخر منها كذلك يحسن ان يحلل بعض الاعتبارات ببعض الآخر منها وكما ان العلل
 هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك هي هنا موصوفة بهيها اذ عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام
 بيان ان علته تصاف الممكن بالماجية في نفس الامر ما اذا قدم القدر على ان تلك العلة هي التصاف
 بالامكان وذهب جمهور المتأخرين الى التصاف بالحدوث وحده او مع غيره مورد عليهم ان تصاف
 الحدوث بالحدوث في نفس الامر متأخر بالذات عن التصاف بالوجود فيها والتصاف بالوجود متأخر كذلك عن الوجود
 وهو الوجود متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون التصاف بالحدوث علة لا تصاف بالماجية وهذا الكلام
 متفق لامعاطفة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض في الخارج
 حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتبارات منزلة الحقيقية بل اراد بها امور اعتبارية لهاجة لها الى
 علته في وجودها لكن الاشياء ان تصنف بها في نفس الامر فلا بد لذلك التصاف من علة متقدمة عليه
 معلولها بحسب نفس الامر كما هو ما قوله لانهم لم يريدوا انه فان اراد به ان الحدوث علة تحكم العقل بالاجابة
 مع كونه علة للماجية في نفس الامر دون الخارج كما احتجنا ان الحدوث لا قطعاً وان اراد به انه علة
 للحكم والتصديق بالماجية فقط لم يكن له تعلل بهذا المقام او المقصود فيه بيان علة الساجية الما ببيان علة
 التصديق بها لما لا يتحقق القليل الامكان متأخر الوجود عنه لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية فيناظر
 عنها كما تحدث قلنا الامكان متأخر من الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود الوجود لكثرة ليس متأخر من كون
 الماهية موجودة وبهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل ان يتصف به واما الحدوث فلا يوصف
 به الماهية ولا وجودها الاحال كونها موجودة

وختامها

اسي ثاني ايجات الممكن الممكن لا يكون احدا الطرفين اسي الوجود والعدم ادلى به لذاته فان قلت هذا
 البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتساوى وطرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور ان يكون احدهما
 ادلى به بذاته والالم يكن هناك تساوق للممكن الخارج عن القسمين بهما لا يتصف ذات وجوده او فقدا
 باستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يتصف عدسه الوجود كذلك كما تمتنع وليس يلزم من هذا التساوي
 طرفيه لذاته لزوم ثبوتها بل يحتاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اوتو غير اصله
 الى حد الوجوب ومنهم من جوز ذلك اسي كون احد طرفيه ادلى به لذاته فقال طاعة عدم ادلى بالممكنات
 السالبة اسي غير القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها ادلول ان عدم ادلى بها ما ساجية بها

واما ان الوجه غير المتعارف فيكون مستلزما لما بين تلك الاشياء لا يقتضيها التناقض والتجديد ليست قابلة
 للتساوي كسائر الاشياء التي اصل الوجود والعدم وقال بعضهم لعدم اولى بالامكانات كلها اذ يقع لها في
 بعضها التناقض من قبلها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق وجهها من غير ان يكون لها عدم سهل وقوعا وبغير مردود
 فان سمعوا ذلك لم يبالوا بالنظر الى غير ذلك لا يقتضيه الاولوية لانهما قد قال بعضهم ان وجود المورث وعدم الشرط كان
 الوجود اولى بالامكان منعدم واما عدم المورث وجه الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة قالوا
 اولى بها لا لا لعدم بعضها وانما لان تلك الاولوية مستندة الى الخير لا الى ذات الممكن وانه انما
 يكون احد الطرفين اولى بالذات باطل ان الطرفين الآخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية الناشئة من
 ذات الممكن كان هذا الطرف الاولي للذات واجبا فيصير الممكن اما واجبا لوجوده لذاته واما واجب العدم
 لانه بدو اختلاف والاشياء وان لم يتحقق الطرف الآخر فاما ان يقع الطرف الآخر بلا علة وانه محتمل لان
 المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجع اولى بان يتحقق وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف الآخر لعل
 هذا امر شهود الاولوية للطرف الاولي يتوقف على عدم تلك العلة التي للطرف الآخر ضرورة الجمع وجوب
 تلك العلة لتكون الطرف الآخر سجا واولى والام لم يكن له علة فلا يكون تلك الاولوية الثانية للطرف
 الاولي ثالثة للذات اولى الى ذات الممكن وحده بل يكون تلك الاولوية ثمانية لذاته مع انضمام تلك
 العدم اليه والمفروض خلافه وهو ان الاولوية ثمانية من ذات الممكن وحده بلا علة لا تتحقق جهتها
 فان قيل اوجز من حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الاخر اليه قلنا قد
 ان ذلك الطرف هو الموجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استجابة
 في وقوع الطرف الرابع في وقوع الوجود وعدم سبب العدم متفعا الى ذات الممكن وانه امر ما ذكر
 من كون عدم سبب العدم كافيا في وجود الممكن يعني من وجود المورث في الممكنات المتوجدة فيستدرياب
 اثبات وجود الصانع قلنا سبب العدم عدم لان اعدام العلوات مستندة الى اعدام عللها فعدم
 امر عدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا وتضييل المطلوب وهو استناد وجود الممكن الى
 موثر موجود وكون العالم الاصل وجود الصانع

و اما الثبوت

امر ثالث تلك الابعاد من الممكن لما احتياجه الى العلة المورثة في وجوده تمام وكون الاولوية الثمانية
 من تلك العلة اولى لم يحصل الى حد الوجوب غير كافية في وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى
 بالوجوب وكان ذلك كافيا في وقوعه فيفرض مع تلك الاولوية وجود في وقت العدم في وقت آخر فان لم يكن
 انحصار من احد الطرفين فالوجود يرجح لم يوجد في الآخر لزم ترجيح احد القسامين بلا سبب والامكان
 يرجح لم يكن الاولوية اثباتا للمؤمنين كافي في الوقوع والمقدر خلافة والعدم ان الاولوية لا يثبت الا من

الحالة الثانية لانه متى فقد جزء من اجزاء المكان الحذف الى اواقرض اختصاص اجزاء المتكاملين مع كل واحد
في الآخر لم يكن الحالة الثانية علمت ان الاولية وعدمها غير كافية فلم يجب وجود الممكن عن نفسه
ليستحيل تخلفه عنيا لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده لانه يجب وجوده او لا من علمه فوجد انه
اذا وجد فبشرط الوجود واحدة معه فيمتنع عدمه والاجاز اجتماع عدمه مع وجوده وان وجوبه بالاحتياج لوجوده
فانه وجد او لا فامتنع عدمه وجب وجوده فكلما لم يكن الوجود وجوباً من محيطان بوجوده وهما بالغير لان
الاول بالنظر الى وجود الحالة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واحدة معه فلا يتأنيان الا اسكان الذاتي لانه
بالنظر الى ذات الممكن مع اقله النظر عن كون علمه موجوده وكذا من كونه موجودا فوس على ذلك حال النظر
العدم فانه محض بامتناعين احدهما من عدم علمه وجوده والثاني من عدمه

وراجع

ان الاسكان لازم لما بهية الحكمة لا يجوز الفكا كما عنه اصلا والاسكان خلو الماهية مع مقتضات الممكن مجتمعا
او واجبا امكن خلوها عنه جردا او بالعكس اني ينقلب الممتنع او الواجب مكننا امكن خلوها عنه
بحدوثها بعدا لم يكن وان اى امر اخلوها عنه على احد الوجهين نفى الامان من الضروريات فيرفع الوثوق
عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة استحالات وجوازات الجوازات انقلاب بعضها الى البعض
وذلك سقطه سطر البطلان لان الوجوب والامكان والامتناع استندة الى ذات الاشياء في
انفسها لا يتصور الفكا كما عنها والامكان الذي هو تلك الذات لا يتغير مقتضياتها من حيث هي
وربما يخرج على لزوم الانكسار لما بهية الممكن بان الاسكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان
حدوث الامكان لها انفسها غاية اما ان يكون الامر يقتضيه ذلك الاكساف وهو اى الاسكان باعتبار
وقوعه معها لم يكن محدوثه بهذا الاعتبار استاده الى الغير فيكون الاسكان امكانا فيسلسل الاسكانات
الى غير النهاية او لا يكون حدوث الاسكان لها الامر يقتضيه قيامه بغير الصانع اى الاثبت وجوده بحدوث
الحادث من غير استناد الى شئ يقتضيهما ونقول محدوثه لما بهية ان وقوعه على حادث اخر يسلسل بان يكون
كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى نهاية والا لاسى اولان لم يتوقف محدوثه لها على حادث اخر فاختصاصه
اي اختصاص حدوث الاسكان بذلك الوقت الذي حدث فيه يكون بلا مرجع واخفى ان هذا هو
وهي ان الاسكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي اى الازم لها استحالة الفكا عنها انظر من بيننا
الدليلين مناقشات لا يخفى على ذى الفطنة وتقدر صحتها لا شبهة في خفاء عدمها انها وربما يشك علمه
على لزوم الاسكان لما بهية بان حدوث العالم اى وجوده غير ممكن في الاول ما ثبت من الاول والذات
على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في هذا الآن غير ممكن في الازل للاستحالة ان يكون الحادث
ازليا ثم يصير وجود العالم بل وجود ذلك الحادث مكننا فيما لا يزال محدثا ثبت الامكان انشئ بعد ما لم يكن له

قد يكون لازما وكذا فاعلية البارى للعالم بل للحوادث الوجودية غير ممكنة في الاصل ثم انها يصح ممكنة فيما
لا يزال وايضا فيجب ان الممكن المقدر مع بقا الوجود استتبع المقدور لئلا يكون الوجود متيقن ان يكون مقدرا
الاستحالة فيحصل الجاهل بعد ما كان في بعد ما كان مقدورته حال حدوثه وصورة من التقاد فرب
زال امكان الشيء بعد ما كان حاصلا فلا يكون لازما والجواب عن الاول ان ازالة الاسكان ثابتة
وهي غير امكان الازلية وهي مستلزمة له وذلك لما اذا قلنا امكاننا زلي اى ثابت اطلاقا كان الاصل طرفا
للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء مستصفا بالامكان اتصالا مستمرا غير مسبوق لعدم الاتصال وبهذا هو الذي
يقضي لزوم الاسكان باقية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث الوجودية والفاعلية البارى لها لئلا قلنا
الازلية ممكنة كان الاصل طرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستلزم لا يكون مسبوقا بعدم ممكن ومن المحال
ان الاول الاستلزام الثاني يجوز ان يكون وجود الشيء في المحل ممكننا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه
الاستمرار ممكننا اصلا على مقتضى ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل المختلفات دون الممكنات
لان المتيقن هو الذي لا يتقبل الوجود ويخرج من الوجوه هذا هو المستطوف في كتب القوم ولنا في بحث وهو ان
امكانه اذا كان مستمرا لا يمكن به في ذاته ما نعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الاصل فيكون عدم منفعة
منه امر مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يتيقن من اتصاله بالوجود في شيء منها بل
جاء اتصاله في كل منها لا بدلا فخطا بل معا لغيره وهو ان اتصاله في كل منها معا هو امكان اتصاله بالوجود كما يستمر في
جميع اجزاء الاصل بالنظر الى ذاته فاعلم ان الامكان يستلزم الامكان الازلية نعم ربما استنعت الازلية بسبب الغير
وذلك لاننا في الامكان الازلي مثلا الحوادث يكون ازالة بالنظر الى ذاته من حيث هو ويتيقن اذا اخذ الحوادث
مفيدة الحدوث فغدت الحوادث من حيث هو امكانه ازالة ممكنة لغيره واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا
الجميع امكان وجوده اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده فالجميع من حيث هو متيقن الامكان
فانقلب ناخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لغيره ونقول انه متيقن في الاصل وممكن فيما
لا يزال قلنا الاسكان الذاتي مقدر بالقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات
الجميع فقد عرفت حالها وان اخذ ذات الحادث مفيدة القيد خارج لم يتغير هناك امكان ذاتي لو ليس لنا ممكن
بالغير على قياس الواجب او المتيقن بالغير والقياس الواجب والاستتباع بالغير انما يتجه بان الممكن ولا استحالة
فيه لان الممكن هو الذي لا يتيقن الوجود والعدم وسواء اليها على سواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد على احد طرفي وجوب
بهو استتبع الطرف الآخر لم يفتقر في استواءه بها الى ذاته ولما الاسكان بالغير فلا يجوز وضعه الممكن بالذات
لان استواء طرفيه لما كان ثابتا بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته لغيره اسطى بالغير والاثار ولان على شيء واحد
للا وجوده لوجوب او المتيقن واللامتنع الوجود والعدم واجبا فيلزم الانقلاب وهو محم والجواب عن الثاني انه
ممكن المقدر ومقدور الامر اعتباري فلا يوصف بامكان الوجود حتى يصور له الدوران وصف بالامكان من

حيث وقد صفت في غير موضع من الاستغناء عن الاستغناء الذي بل هو متعلق بغيره من انحاء المقدور مع الموح
فلما تباين الامكان الذي مع انه قد ثبت فيما سبق ان الباقي في حال بقائه مقدور ومحتاج الى موثر
بقيدته البقار والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا عنه مع وجود المقدور

المقصود الخامس

في الجاث القديم وهي امر ان اى راجعة اليها احد ما انه اى القديم لا يستند الى القادر المختار اس
لا يكون اثره صادر عنه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم واحكاما انا استخدمه الى القديم الذي هو العالم
على انهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى للاعتقاد بهم انه قبح موجب بالذات لفاعل بالاختيار وهو مقدور
كون مختار لم يذبحوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يتصور استناده
استناد القديم الى الله تعالى فاحاصل جهاد استناده الى الفاعل الموجب اتفاقا من القرئين بان يدوم اثره
اى اثر الموجب بدوامه وان فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الاخر ويتنوع استناده اى متمنا
استند الى الفاعل المختار اتفاقا شيئا ايعلم لان فعل المختار سيجو بالقصد الى الابد ودون فعل الموجب
اذ لا قصد له وان الى القصد الى الابد مقارن لعدم ما قصد لاجاد ضرورة فان القصد الى الابد الموجود
ممتنع بديهية فترجح في قدم العالم وحده وشمع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على ان احكاما
جوزوا واستناد القديم الى الفاعل فكلوا بان العالم قديم ومع قدمه مستند الى الله تعالى وان المتكلمين لم يجزوا
استناد القديم الى الفاعل فكلوا بان العالم حادث مستند اليه بل هذا النزاع بينهم عاذا الى كون الفاعل الموجب للعالم
موجبا او مختارا شئ لو انفقوا عليهم على انه موجب او على انه مختار لانفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى
حده على التقدير الثاني بل ذكره الامام الرازي وروى عليه بله بدل على ان المتكلمين بنوا مسئلة حدوث
على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استندوا الى كون العالم حادثا من غير تعرض
بفاعله اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجد يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم
قدما وهو باطل واعلم ان الفاعل بان علمه المحتاج الى الحدوث وحده اوضح الامكان جهة ان يقول ان القديم
لا يستند الى علمه اصلا ولا حاجة الى موثر اصلا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان قيل
منه اعتبار بالحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت ثبتت الاحوال من الاشاعة وعمد ان عالمية تعالى مستند
الى علمه سم كونهما قديمين والى ما شتم مع المتعذر ان نعم ان الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحيثية والموتورية
سجلت بجا ليعلم مسئلة هي الاولية وكلها قديمة والاشاعة كاقترعوا ان الله تعالى صفات موجودة قائمه بذاته
وهي قديمة فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعدد او يجعلوا القديم مستند الى الغير والاول باطل فتعين
الثاني فبذا الاحوال منهم منافية بما ذهبوا اليه من اعتبار بالحدوث والاعمال لتاويل النزاع فيها قلت قد
نقدت عن ذلك بان القديم لا الاول بوجوده فاحال لا يصف بالقدم الا ان يغير تفسيره فانه بالاول ثبت

وبيان صفات الله تعالى التي هي عين الذات والغير فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تحليل القديم بغيره وانت
 تعلم ان مثال هذا الاعتذار ان امور عقلية لا مضمونية قال الصدوق قد عشت في كلام القوم على منع الازلي
 يعني عدم جواز استناد القديم الى المحدث مما اذا استناده الى الموجب اما استناده الى المحدث فمردد لا بد من
 سبق الازلي وقصد على وجود الحلول سبق الاتحاد ايجابا كما ان كل شيء سبق الازلي ايجابا في سبق بالذات
 لا بالزمان فهو يستلزمه بان يكون الازلي القديم سبق وجوده المقصود زمانا وتعدا قديمة بالذات ولا فرق
 بينها اى بين الازلي وبين فيما يعود الى السابق واقتضاه القديم في جاز ان يكون العالم واجبا في الازل بالذات
 لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكون معاني الوجود وان تفاوت في التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد
 سابقة على حركة الخاتم لذات والكنات سببا في الزمان ويؤيد كلام الأدي بالغة بعضهم من ان الحكماء يقولون
 على ان الله تعالى فاعل مختار يعني ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية التي هي وقبح مقدماتها ولا عدم وقوع
 مقدم شرطية العقل وقوعها ومقدم شرطية التكرار وقوعها وبهذا قد قيل من اننا نعلم بالضرورة ان
 القصد الى ايجاد الموجود فلا بد ان يكون القصد مقارنا بعدم التأثير فيكون اثره ايجابا واثارها تقدم
 القصد على الازلي وكما تقدم الازلي على الوجود فما انما بحسب الذات فهو مقارنتها للوجود زمانا لان الملح هو القصد
 ايجاد الموجود وجوده قبله وبالحكمة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان مجردا ان لم يكن كافيا فيه فمقتضى
 غلبته انما القصد الى افعالنا واما استناده الى الموجب القديم قيد المجهول في القديم ايجابا مستند القصد الى التو
 اسناد يستحيل بالضرورة انما الكلام في استناد الى الموجب القديم فمقتضى الامام الرازي لان تأثير فيه اى
 تأثير الموجب في القديم اى في حال بقائه القديم وفيه ايجاد الموجود وهو صحيح واما في حال عدمه او
 حدوثه وعلى التمهيزين يكون حادثا وقد فرضناه قدرا فلا يخلط فالتقدم في ذلك القديم بالضرورة ان
 الموجب في البقاء فيكون مستمر اذ انما بدوام علته الموجبة لك لان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة
 لا يجوز انكاره كالحلول الباقي فانه محتاج في بقاءه الى علة كاحتياج حركة الخاتم في بقاءه الى حركة اليد
 المشروط الباقي فانه ايضا محتاج في بقاءه الى الشرط كالحل المحتاج في بقاءه الى الحيوة والعالمية المحتاج في
 بقاءه الى الحل او قد يراد بقاء الشيء على وجوده وهو اى بقاء الشيء على وجوده نفس وجوده في الزمان الكمال
 واللا اى وان لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زائدا عليه فلا بد ان يكون سوجدا حاصله في
 ذلك الزمان فنقل الكلام والبقائه وتسلسل قدره بقاء الشيء على عدمه بقاءه على نفس في الزمان الثاني اذ لو كان
 زائدا عليه لكان موجودا قائما بالعدم فظهر ان الارادة تتعلق بالشيء حال بقاءه سواء كان موجودا او محذورا
 فيكون في تلك الحال محتاجا مستندا الى علته واذا ثبت الاحتياج في البقاء في بدء الاشياء ولم يلزم من
 ايجاد الموجود على وجه لم يكن استناد القديم الى الباقي ايجابا في بقاءه ودواسه الى موجب مستلزما
 لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجوده مستندا الى استمرار وجوده آخر ثم انه اى ما ذكره الامام في ابطال

بأنه لا دليل من التحلل في إثبات التأثير في الباقي وان كان قد يظن ان دوامه لا يوافي الموصوفه يكون تحصيله
 للتحلل ولا في امزجته ولا تعلق له بالباقي من حيث هو بل في غلاته في الدليل فضلا عن ان يكون اقوى
 فذلك كما انزله الاجابة المقصود في قوله بالضرورة في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقار في البقار
 لان دعوى الضرورة في محل التحلل غير مسبوقة وحكاية العلة مع المعلول مستند اليها في البقار وحكاية بالشر
 مع المشرط الذي يستند اليه في بقاير فحسبونها ونحن لما نقول به اى سبوتها ولا عليه ولا شرطية عندنا من الال
 بل كالمصاد من المختار ابتداء بمجرد اختياره بالارزوم وهذا على تقدير كونه محال لكن الكلام على تقدير
 كون الكثر موجبا فكانه يرجع الى تدبيره ولم يلق في فرض الازجاء والعالية عند النفس العلم لا معلول
 به مع وجودها كما اوجبه في غير محله في هذا القابل بالمال وارادتنا غير موشرة اى لا تعلق له في وجوده اذ اننا قلنا
 جاز كعلقها بالموجودة الباقي في حال بقائه اذ لا تأثير منها من انك ابتداء ولادها اذ لا محذور محلات ما اذا تعلق
 به التأثير اراد بالكان اذ لا يجابا فانه يتلزم ايجاد الموجود وانما من المعاصات الدالة على جواز استناد القديم
 الى الموشر الموجب في الاول ان الشرط في استناده الى الموشر له بسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق وهذا
 الشرط لا ينافي وجود الماشر وفاقلية الفاعل بل يجامعها ونفاه ان يقول كونه بسبوقا بالعدم متوقف على
 العدم من شرطية ذلك شرطية بذاته وعن الثانية ان الكلام في الباقي الذي لا اول له وهو القديم وما ذكر
 فيه اى في الباقي الذي لا اول له مصدرة في غيره لا يقيد معنى ان اردتم بعلمكم لا جرمه في البقار ولكن ان
 الماشر القديم كذلك فهو مصدرة على المطلوب اذ لا شرط لاستناده القديم الى الموشر الا استناده كونه
 القديم كنهنا واثره في ان اردتم به ان الباقي الذي لا اول له في حال بقائه يمكن يستند الى الموشر
 فمسلم ولا يجدركم نفعا فانقلت اذ جاز التأثير حال البقار بهنا جاز هنا ان العلة قلت بذه الملامز في مشر
 فان الباقي الذي لا اول قد تصوره في التأثير ابتداء في تصور دوامه بخلاف الذي لا اول له اذ لا يتصور
 فيه ابتداء تأثيره فكيف تصوره وانه وعن الثالثة ان العقل ببديته يحكم بان القديم الذي هو مستمر الوجود
 في الازل لا يحتاج الى موشر في عده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا ولا يلزم منه كون الوجود
 شرطا لثبته فبما وجدته او مع غيره على انا قد تلزم شرطية الحدوث في قبول التأثير اذ قد وجدنا
 البطال اعتبار الحدوث مما سبق وههنا بحث وهو ان القديم اذا لم يحل في التأثير اصلا كان قبوله موقوف
 على انتفاء القديم الذي هو الحدوث في الموجودات فيكون شرطا بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الابل
 فقد عرفت فاقه وعن الرابعة اننا نراه اى الواجب تعالى سبوح في الازل شرطا لفاعلية الكثرة فاعل
 مختار طلة تاخير العقل الى اى وقت شاء فلا يلزم قدم اثره انا يلزم ذلك ان لو كان موجبا بالثبات وجوده
 وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم والكان جازي لما من ان عدم المعلول لعدم العلة لكن
 هذا الاستناد امر وجهي لا حقيقته في الخارج فلا يلزم من جواز استناد العدم الى العدم المستمر

استنباطا وحيثما جاز انما يستدل بالوجود المستلزم الى الوجود المستلزم اليه وحيثما جاز انما يستدل بالعدم المستلزم الى العدم المستلزم اليه
 والحيثما جاز انما يستدل بالوجود المستلزم الى الوجود المستلزم اليه وحيثما جاز انما يستدل بالعدم المستلزم الى العدم المستلزم اليه
 والحيثما جاز انما يستدل بالوجود المستلزم الى الوجود المستلزم اليه وحيثما جاز انما يستدل بالعدم المستلزم الى العدم المستلزم اليه
 والحيثما جاز انما يستدل بالوجود المستلزم الى الوجود المستلزم اليه وحيثما جاز انما يستدل بالعدم المستلزم الى العدم المستلزم اليه

وقاية

اي اني الامرين من مباحث القديم اذ يوصف به اي بالقدم ذات الله تعالى انما قام من الحكماء ذاهل الملة
 ويوصف به ايضا صفات عند الاشاعرة ومن يجد عند فهمهم اجماعا على ان الله سبحانه صفات موجودة في ذاته
 قائمة بذاته وانا المختار فافكره لفظا اذكره وان يوصف بالقدم ماسوي الله سواء كان صفته لا وله كبر
 انكار المحجب للفظ لكن قالوا به معنى فانهم اقبلوا الى انه احوال الاربعة الاول لها هي الوجود والحيوة واحلم
 والقدرة اهي الموجودية والحيثية والعالية والقدرة فانها احوال ثابتة متعاضدة لازلا وثابت الوجود فثبتهم
 مما يليه فاستهسي على الاربعة المذكورة وحيثه ثلاث اهي لذاته تعالى من سائر الذات المساندية لفي الذاتية هي
 الالهية فقد اثبتوا مع السبق الاول امور كثيرة فليقر بعد القديم مع تحاشيهم عن إطلاق القدم على غير الله كما
 قال الامام الرازي وفيه نظر لان القدم موجود لا اول له وهذا الامر التي اثبتوا احوال لا يوصف منهم بالوجود
 فلا يكون قديمة لان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في الغرض المشهور وايضا انما لا يتم بذا من ثبت
 منهم الحال دون من عداهم اجمع المختار على نفي الصفات القديمة التي اثبتوها الاشاعرة بان القول بقدم
 متعددة كفر عما وافق الفاضل انما افردوا الما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات اهي اوصافا بكنية قديمة نحو ما افاهيم
 وهي بخس الاصول واحدا انقوم قال الجوهري واحسب ان وسيد في العلم والوجود والحيوة وعبروا عن الوجود
 بالاب وعن الحيوة بروح القدس وعن العلم بالكلية وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهل
 فافيت لا يفر من اثبت مع ذاته تعالى سبع من الاوصاف القديمة المشهورة او اكثر كما اذا ضم اليها التكون
 او غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقار واليد وغيرهما والجواب انهم اهي انفساري بانها
 كفر والاسم اقبلوا به اهي الاقائيم المذكورة ذات الاوصاف وان سجدوا عن التسمية بالذات وسموا صفات فاما
 قالوا بانها حال انهم العلم به بالكلية التي استعملت بالاحكام لا يكون الا ذاتا وثبات التكون الذات القديمة هو العلم
 اجماعا دون ثبات صفاتها القديمة في ذات واحدة واليه انما انهم الله فافكره لفظا اذكره وان يوصف بالقدم ماسوي الله سواء كان صفته لا وله كبر
 ثلثة كما يدل عليه عقيدته واما الاله والعدم واحد فمن اثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا وسبيل

في بحث الصفات القائمة بذاته تعالى ثمة لهذا الكلام واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم
 باجتماع متكلمين لان ماسوي الله مخلوق الله وكل مخلوق حادث عندهم وجوز الحكماء اذ قالوا انما العلم القديم
 على التفصيل الذي سطر على في البحث عن حدوث العالم واثبت الحواريون من الجوس وهو فرق بينهم

مستوية الى رجل فيله خزان قد احدثه ثمان منها عالمين وثمان في العالمين والاشياء في العالم
 فاعلم ان وجه الباري قد احدثه ثمان منها عالمين وثمان في العالمين والاشياء في العالم
 الخيرة وهي الامور في البرية والسموات في حجة لانهما قد احدثه ثمان منها عالمين وثمان في العالمين
 التي يتصل بها تعلق النيران والنفوس وثلاثة لا عالم ولا حجة ولا فاعلة بل واحدة منها متعلقة واثمان منها
 الا فاعلم ان ولا متعلقان هي البيوت والقضار والديبر فالبيوت قد احدثه ثمان منها عالمين وثمان في العالمين
 وهي متعلقة بالبيوت الصوف فلا يكون فاعلة ولا كانت مع بساعتها قايمة وفاعلة معا وليست بحجة وبهذه الامور
 والمربوب القضاة الخاكة ولم يكن قديما لا تقع الاعتبار من الجهات فلا تميز جهة الميمن وعن اليسار ولا جهة الظهر
 عن النحت وذلك امر غير محمول والذهر هو الزمان ولا يتصور نظام عدمه على وجوده لانه تقدم زمني فيصير وجوده
 مع عدمه وبان معنى الكلام والزمان لا فاعلم ان ولا متعلقان فقال الامام الرازي كان هذا المنصب متورا
 فيما بين المنصب فقال المبدأين فكريا الطيب الرازي ونظيره عمل فيه كتابا باسمه بالقول في الله انما
 وسقط على ما ذكره في الكتاب وقد اشرنا الى ذلك اشارة خفية

المقصد السادس

في ابحاث المحدث وهي البصير راجحة اسلم امرن

احدها

ان السامع هو المسموع بالعدم اي يكون عدمه قبل وجوده فيكون المسمى لوجوده اول هو اي السامع
 معدوم قبله اي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالسامع الزماني وبقا لما تقدم الزماني وقيل هو المسموع
 بالغير متعاقبا اي ما كان هناك سمي زمني اوله هو المسمى بالسامع الثاني وبازاية القديم الذي فيكون
 السامع بالغير الثاني اتم من قبله بالغير الاول اذا العلول القديم بحسب الزمان التاسيت كان حاشا هذا
 المسمى الثاني لكل محلول سبق خبر الذي هو عليه متعاقبا وادون اسمه الاول قل الحكماء في اثبات المحدث
 الذي الممكن لذاته غير بعض الوجود وغير بعض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان الارتفاع حال
 الشئ بحسب ذاته لا يتلزم ارتفاعه وذلك بحسب الارتفاع بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا
 يتقينا ارتفاع حاله بحسب ذاته فانه مقدم بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فقلت للوجود اي حده تقدم على وجوده
 تقدم بالذات وهو ان تقدم عدمه على الوجود بالذات هو المحدث الذي ونظيره من هذا الكلام ان المحدث الذي تقدم
 هو بسبق وجوده بالعدم اي المحدث الذي تقدم في الوجود بالذات في الزمان بالزمان وقد صرح بذلك
 بعض المتفكرين لكنه شكل جدا فان عدمه لا تقدم له بالذات على الوجود والامكان على الوجود والامكان ولا يتصور ذلك في
 الامكان فتمت الوجود في الاول من صرح كونهما في حدهما وتبين على الدليل الذي ذكره ان عدمه اقتضاه الوجود و
 ان كان امر ثانيا للممكن بحسب ذاته لا يجب اقتضاه اي اقتضاه الممكن لذاته تقدم ليكون عدمه سابق على وجوده

اي القليلين
 شرا هذا
 فيكون

سبقتا ذاتهما كما عرفت من غير ان يكونا متساويين في ذات المكان السابق على ذلك
 مستند الى غير ذلك من سببية استحقاق الوجود بلا استحقاق وجود ذاتها ذاتيا كما فعله الامام الرازي
 صحيح لا يشك ان ما بالذات من تقدم الذات على ما بالغير كذا في ظهوره لان غاية ما ذكره في الشبهة ان ارتفاع الاول
 لا يخلو عن ارتفاع الثاني دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب
 الارتفاع ولم يثبت ذلك لما ذكرناه على تقدير ثبوته انما يصح به اذا قلنا الوجود غير المايه في الممكنات في
 تصور جهاتك ان الاقتضاء بالوجود مقدم على اقتضائه لانه لو كان الوجود مضمنا لم يتصور ذلك اصلا

ملكت

الحادث لا يعقل الا بالشيء امر عليه لم يعلل له الحادث لان الحادث سببوقية وجود الشيء فلا يعقل الا بالامر سابق
 عليه فهو اى ذلك السابق اما بعد الذي يختص اجتماع مع اللاحق او لم يخرجه عن اجتماعه واما اقتضات
 تفسيره نظر اليه اى الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحادث زمانيا لا متناهي اجتماع المتقدم
 والمتأخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحادث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها اتفاقا لان
 كل ممكن سببوقى بعلية سبب اجتماع فيه السابق اللاحق ويكون تقدمه الى محض ما لا يوجب تعللا

وثانية

اى ثانياً انيجات الحادث ان يقال الحكم بالحادث يتبعه المسبوقية بالعدم وهو الحادث الزمانى ليستش مادة
 على عللها ما هو هو المكان الحادث عرضا واما يبول ان كان الحادث صورة والماجساته خلق به كحادث المكان
 الحادث فغنى عن ذلك في نفسه ولما قد يبول وحده لان الموضوع والتألف شتلتان عليها واما اى زمانا للمادة
 فلا بد اى الحادث قبل وجوده ممكن وهو ظاهر والا مكان لمر وجودى لما من اول وجوده في بابي يندى على عللها
 قيام الامكان بنفسه موجودا ويستحيل قيام الصفقة الوجودية بالعدم وليس ذلك محل نفسه اى نفس ذلك
 اصلوت الممكن اذ لا يوجد قبل وجوده فكيف يتصور كونه نفس ذلك محل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه ولا امر
 منفصلا عن الحادث بالكلية اى لا تتعلق له به اصلا فاذا لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امر متعلقا
 اذا كاي منفصلا ومبانيا لى الوجود لان صفة الشيء لا يفهم بملية تانية كصفة القادر مثلا اى كالعامل القادر
 على اتو به بعضهم من ان معنى الامكان الشئ قبل وجوده فهو صفة القادر عليه فانها اى القدرة بل جهتا
 معللة بالامكان اذ يتبع من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان قيل لماذا كان الامر كذلك
 واجيب بان ذلك لان الممكن في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولو لا ان الصفة القادرة
 الى ذات القادر وهى الامكان مخافة للصحة القادرة الى القادر مكان هذا التعليل الشئ بنفسه متاخرة عنه
 لان امر المحلول عن علته وايضا مكان الشئ صفة لى نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقدار على حقيقة
 الى الفاعل فلا يكون احد جماعتين الاخرى اذ قد ثبت ان الامكان محلا ليس لنفسه ولا امر منفصلا عنه شيئا

بما يوجب شئ تلك الاستعدادات تحيط بالحق وانما نبحث لا في بحثها معاني الوجود وبما يوجبها الماهية
 المقتضية الى المعلوم المعين بعد ايجادها عند مقرب لذلك المعلوم الى الوجود وبما يوجبها من عدمها
 المعلوم الحادث اذا توفقت على ما لا يتناقض من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخرج كل واحد منها الى
 الوجود بقرب الفاعل المتقدم الى التاثير في ذلك الحادث فترتبها منه ما يحتاجه في فعله النسبة اليه فيوجد
 وهو اى هذا الاستعداد الحاصل بحمل ذلك الحادث هو السمع بالامكان الاستعدادى وذلك الحادث
 وانه امر موجد لنفسه وبالقرب والبعده القوة والضعف فان استعداد و النقلة للانسان اقرب القوة
 من استعداد الغنم له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعده القوة والضعف في عدم الفهم وال
 الخس فان هو امر موجدى ووجد الوجود اليه هو المادية وهذا الاستدلال الذي هو بالامكان الاستعداد
 سمي على الصلح القاسد وهو نفي القادر المختار والقول بالاجاب بل على ان المبدأ عالم الفيض بالنسبة
 الى جميع المكنات فلا يتحقق اجماعه ببعض دون بعض الاستعدادات القوارى كنسبته الى
 المبدأ او غير ما يفعل بالمثل مجرد ارادة وتسم من اختياره ان الامكان الذى استدلى به لا وجود له في الخارج
 وقال الامكان امر عقلى لا يتعلق بشئ خارجي فبحثه بملامحة الخارج ليس هو موجود في الخارج الا كونه
 لنا في الخارج شئ هو امكان وجوده في الخارج وتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج
 وهو موضوع وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشئ الذى هو موضوع يتعلق بهى الخارجى فلا يدل على
 وجوده في الخارج ولما المدة فلو جرين

الاول

ان هذا الاستعدادات المتعاقبة على المادية بعضها تقدم على بعض فلهذا لا يجامع التقدم فيه المتأخر وهو
 التقدم الزمانى فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما يجب عن هذا الوجه
 لا يتاخر على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت لطلانها وقد يجب ايضا ان هذا التقدم لا يمتد
 من غير الزمان وليس للزمان زمان ويرى بالقصور عن هذا الجواب ان القبلية المتعاقبة للثمين لا يجامع
 فيما القبل البعد عريضتان للزمان بالذات وتغير واسطة الاترى انما اذ اقبل ولا دة زيد مثلا استعداد
 على ولا دة عمر والحياة ان يقام الماد اعادة اجيب بان تلك كانت في خلافة فلان هذه في خلافة شخص آخر وتلك
 الخلافة مستند على هذه العجوبة السؤال ايضا فاذا قبل خلافة فلان كانت في العالم الاول وخلافة غيره في هذه
 السمة ليجب ان يقام العالم الاول مستند على هذه السمة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم
 ومتأخر نفس الزمان فذلك والا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتأخر

الجواب الثاني

ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة اذا سلمه للحادث الا ما تقدم عليه على وجوده والتقدم ليس نفس

بغيره لعدم تميزه عن غيره من الوجودات لا يكون وجوده بالشيء عارضا لعدمه ولا نفس عدمه لان عدمه قبل اى فعل الوجود
 لا لعدم بحد اى بعد الوجود كونه نفس عدمه وليس قبل كيد لا انها متمايزان بالقبليته والبعديته ولا شك ان
 ما بالاشيأ اعمى التقدم غير ما بالاشيأ كمن نفس عدمه فاذن هو اى التقدم امر زائد على وجود الحادث هو
 عدمه وموجود فى الخارج لانه قبض الالاتم عدمى لصيقه على المتبقيات وليس امره متقلدا لانه بل لانه
 لانه محل موجود يقدم به ويكون معوضا بالذات وهو الزمان المقارن لعدم الحادث وجوابه انما يمنع كون
 التقدم امر اوجوبيا فاذ يعرض لعدم كما عرفت بحيث قلب عدم الحادث متقدم على وجوده والوجود
 لا يعرض لعدم بالضرورة وكونه قبض الالاتم لا يقتضيه كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعتبارى فلا يقتضيه
 معوضا موجودا فى الخارج ولما امكن ان يقدم كون التقدم امر اعتبارى عما يشهد به البيهية اجاب لقوله والحاكم
 ببيوتة لم يثبت التقدم فى نفسه هو الغم ببيوتة دون العقل وحكمته فى العقولات العرفية ودون لما فى
 المحيى البارى فان الوهم بكل بيوتة ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز مخصوص بجهة وكلما فى كون كل حركى
 متقابلا للراى اذ فى حكمه كمالى الامور المثابرة فى المرأة وهذان الحكمان باطلان لان البارى ليس متحيزا اصلا
 وهو موجود فى دار الآخرة بدون المقابلة فى حكمها فكذا حكمه على التقدم بان موجود باطل فان قلت بسبب ان القبليته
 والاتلائية عديتان لكن الحكم باتصاف الاشياء باحكام صحيح يسند ببيوتة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتى
 به الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض فى الخارج بل جاز ان يكون امر عقليا معوضا
 فى نفس الامر لما هو اعتبارى

المقصود الرابع

فى الوحدة والكثرة فانها من الامور العامة العارضة للوجودات الخارجية والالتزامية وفيه مقاصد

المقصود الاول

الجمعة تسادس الوجود اى تساو بكل ماله وحدة فهو موجود فى الجملة وكل موجود له وحدة لمخاض الكثرة لانه
 هو اجمع الاشياء من تلك التساو بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو
 اتصاف الكثرة بالوحدة لا يمنع تقابلها اى تقابل الوحدة والكثرة فانها لم يعمضها شيء واحد نعم عرض الوحدة
 للكثرة لا الكثرة الذى عرض له الكثرة ولا استحالة فى عرض احد المتقابلين لآخرهما المخرج معروض لآخر
 فاعترية عارضية للجمعة مثلا الواحدة عارضة للعشرة فلم يتحد فى الموضوع حتى يكون ذلك بالفاصل تقابلها
 فان قلت فعلى هذا لا يلزم ان كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثرة وجود ولم يعمض له وحدة كما اعترفت به
 قلت المراد من عرض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة حقيقة الكثرة بخلاف الكثرة فانها
 عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثره ولجباة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن
 حيث الاجمال معروضة للواحدة ولا استحالة فى عرض المتقابلين شيئا واحدا من جبهتين ولما ان

نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللکثرة بالعرض ولاجل ذلك التساو في الذي بينهما بعضهم انهما
 اى الوحدة نفس الوجود والشخص فيكون الوحدة اشخصية نفس الوجود والشخص الثابت لكل موجود معين و
 يبطل انه لو كان الوجود اشخصية نفس الوحدة اشخصية بكان التفرق الاول في حجم الواحد اعدا لذلك اسم
 الشخص واما جود الجسمين اعدا ما بطل ان ليس شق البعض بامر به الجمع الاخصر اعدا ما لو ايجاد المعز
 الآخرين واما جود ذلك ببارك الله انه جود استبعاد لا ينافي في الجواز العقل مكابر في حق عقله لا يحاطب ولا ينظر
 واما جود من جوزه بار على ان الصورة الجسمية هي متصلة في حدة اتها فاذا اورد عليها الانفصل
 زالت تلك الهوية الاتصالية ووحدة هويتان اخرى ان الاتصاليات والموجود في الساتين معاهم الهوية التي
 لا اتصال لهما في انفسها ولا اتصال بل سماع كلا منهما هي هي وبذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة
 ليست عين الشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جري زالت وحدته وان هوية الشخص والاسكان التفرق
 اعدا ما يدل عليه ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون الشخص وايضا فالوجود سماع الكثرة و
 الوحدة لا يسمها ويصف ذلك ما فصله بقوله فالكثرة من حيث هو كثر اى من حيث يلاحظ الكثرة وتقسيمها
 وليس من هذه الناحية بل ذلك ليل التعاير اذ لو كانا متحدين لكان اذ اصدق احدهما على شئ من حيث
 صدق عليه الاخر من تلك الجمعية وهي اى الوحدة متغايرة للمهية زائدة عليها لانها اى للمهية من حيث هي
 يقبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة ياباه فلا يكون الوحدة نفسها والاخر ما على قياس ما في بحث الوجود و
 الكثرة الوجودية للمهية بل زائدة عليها بمثل ذلك لان المهية كالانسان غيرة مثلا من حيث هي قابلة للوحدة
 واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت ابيته عينها والكثرة غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعدا ما فانه اذا جمع
 اجسام كياه في ظروف متعددة وجعلت في طرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فاضا فيلزم اعدا
 تلك الاجسام واما جود واحد وان بطل والجوز مكابر واما لم تعرض التعريف الوجودية والكثرة لا تما
 بد هيتان بل ما في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة وايضا فالكوا احد علم
 انه واحد بلا كسب منه وكان في التفرج بالسماقة الوحدة للوجود فوم اشعار بديتها على قياس بذا مهية
 وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقع الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من
 الوحدة فان انفس يدرك الاخرينات يرسم صورها في الانا ثم تنزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة
 كلية واحد يرسم في العقل اى في ذات النفس فالواحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة
 لما هو في الآلة والمدرك لكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما
 ارسم فيها انظر عند ما من العارض لما ارسم في الآنها واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات العكس
 الحال في العارض من سوار اخذ الكثرين واختيرت قالوا فيجوز التبيين على معنى كل من الوحدة والكثرة
 بصاحبها الا ان الوحدة لما كانت مبداء للكثرة ونها وجودها كان التبيين عليها بالوحدة ادنى من العكس

بل لا يبعد ان يقع تعريف الكثرة بها تعريفها

المقصود الثاني

فما اختلف في وجودها فالتبعية الحكماء اذ انكره المتكلمون وقد اطلب انت فيما مر على المتأخذ من الجانبين فيقسم جانب الثبوت للوحدة جزئيا من الواحد الموجود في الخارج فيكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم يتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحد في نفسه والغير في انقيض الالواحدة العددية والغير لا فرق بين وحدته لا وبين الواحد له وقد عرفت اجوبتها ايضا فوس حال الكثرة عليها ويقع من جانب الثاني لو كانت الوحدة تشارك الوحدات في الوحدة واحدة واستارت عنها خصوصية فلو واحدة اخرى ايضا لو كانت موجودة لتوقع انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لا امتناع عرض الوحدة للمنتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك والغير يمكن اخراجه الى السلبين فيها وقد تقدم جوابها وبخص الوحدة فيها دليل دال على كونها موجودة وان لو كان الوحدة عدمية لكان عدم الكثرة التي يقال لها لا امتناع ان يكون عدمها مطلقا او عدمها في آخره ايضا بله واذا كانت عدم الكثرة فالكثرة اما وجودية او الوحدة جزئيا فيكون الوحدة ايضا موجودة على تقدير كونها معدومة وبهت مع انه المطلوب واما عدمية فيكون الوحدة عدمها لعدم فيكون بشيوية وبذلك اقرب ما تقدم من الامام الرازي في باب التعيين والسحب عنه ما سبق هنا

المقصود الثالث

بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعها في شيء واحد من جهة واحد لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية اى ليس بين ذاتيتها تقابل لانها لا يعرضان بموضع واحد بالشخص اى ليسا متشبهين بالمعرض الى موضوع واحد شخصه واتحاد الموضوع معتبه في المقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومنه ذلك ان العقل اذ لاحظهما وفاسهما الى موضوع واحد شخصه جوز مجرد ملاحظتهما بثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البديل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احد هما السبب تعيين الآخر فيلزم خارج وليس الحال الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزئيا لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزئيا لها والان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لانها سبب لها وجزء منها فلا يكون الوحدة مصانعة للكثرة لان المتضايقين متكافيان لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا والغير يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايقت ولا احد هما اذ ليس احد الضدين متقدما على الآخر وجوبا والوحدة مقبوضة للكثرة فلا يكون الوحدة عدمها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والمملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما يقوم الآخر ولا ضد لها ايضا لان احد الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التقويم دليل على نفى التضايقت والتضاد لان دلالة التقدم على نفى التضايقت ظاهرا جدا ويقرّب منها دلالة على نفى التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل المملكة متقدم العدم وكذا

والملكيت

تسقط الايجاب متقدم على تعقل السلب وتجعل التقويم والملائمة في باعد التقاضيف بينهما ولا يلائم عليه واما
ولا يلائم على في التقاضيف فانما يظهر اذ الوضوح استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من
الاجسام الارضية التي لتقابل لم يكن بينها تقابل بالذات بل بينها تقابل بالعرض وذلك الصانع هو
الاجسام والكميات والمكليات فان الواحد اى الوحدة كمال للعدد وما لا يمتنع ان اذ اتقست الوحدة مرة
بعد اخرى ففي المكليات العدد كمال بالعدد محدودا وبها والسكنى من حيث انه طيال للكون ملبسا والمجلس
هكذا لم يخرج ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان كمالا من حيث انه كمال ومخرج ان المكليات
والمكليات متضايقان فمن الوحدة والكثرة تعال التقاضيف بالعرض وبين عاوضها تقابل التضاد بالذات
ولذا نقول الوحدة علمة والكثرة معلومة لها والعلمية والمعلومية من الامور المتضادية قال المصنف وحده علم
اهم فهو الواحد يكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور شتى كونه في الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كما تقطع مثلا او
انقسم الى ما يتخالف في الحقيقة كونه المنقسم اعضاءه وحق الكثرة يكون الشيء بحيث ينقسم الى امور شتى كونه في الحقيقة
كفردين او افراد من نوع واحد ولا يوجب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة المتعاقبات كالانسان
والفرس والسمك والخنزير في احد احدى خارجة من حد الكثرة فاذا وسر ان يقام الوحدة كون الشيء بحيث
لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابلها اى تقابل المذكورين في تعريفي الوحدة والكثرة
بالسلب والايجاب وان اى تقابل السلب والايجاب تقابل بالذات فبين الوحدة والكثرة امر متضاد
ذلك المذكور في تعريفها ان جاز ان لا يكون تقابلها بالذات ولكن لم تثبت كونها امرين كذلك ولم يوجب
في كلاهما ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك
ان كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام
فانقلب في العبارة مسايله فالمقصود ان الوحدة عدم الانقسام فقلت بذلك تعديركم في الوحدة لا يلائم في
حقيقتهما كونه من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع عدات الانقسامات
مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له ثم قال ولا يسعد انهم ارادوا الكثرة والواحد
منه لا لمفهوم الواحد والكثرة بل من ان لا يسعد ان يكون مرادهم لقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات
انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزاها لا يفرض من حيث الكماليات والمكليات كما تقر لانه
لا تقابل بالذات بين مفهومى الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهومى
تقابل ذاتي بالسلب والايجاب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ماصدق عليه فانما ان يعتبر بين الكثرة
واحد التي هي جزاها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي لمطر على مجموع
الكثرة فخطبها كالمياه المتحددة اذا عصب في خربة او بين الوحدة والكثرة الطائفة على موضوع الوحدة
التي فيها اياها كما واحد اصب في اوان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شأن العدد اذ ورسل

عمل الآخران بطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقع الموحدة أو الكثرة على محل لا تقع الكثرة بالذات بل بطل الوحدات المقدمة لها ثم يلزم من البطلانها البطل الكثرة بالعرض و
 من شأن الضدين بطل ضد بالذات لأننا نقول البطل الوحدات المقومة بعين الكثرة لأن رفع الخبز هو
 رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فإنه يتلزم رفع الملزوم وكذلك يمكن أن تصور رفع اللازم البطل
 مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالاً ولم يكن أن تصور رفع الخبز مع بقاء الكل فإن التقدير ممتنع
 كما تصور بقى سبنا بحث وهو أن طرأ الوحدة على موضوع الكثرة أنانية وهو إذا اجتمعت أشياء متعددة
 بحيث يحصل منها شيء واحد فقولنا كانت تلك الأشياء باقية باعياها وقد تركب منها شيء واحد
 فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الأشياء التي صارت اجزاء للتركيب والوحدة عارضة للجمعية
 من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال الكثرة وإن زالت تلك الأشياء التي كانت موضوعة
 للكثرة وحصل شيء آخر فهو موحدة فلا اتحاد في الموضوع البطل لأن موضوع الكثرة هو ذلك الزايل و
 موضوع الوحدة هو هذا الحادث ونس على ذلك طرأ الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم
 هو أن الكثرة ملتبسة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلاً وحدتان للعين هما كثنى يعني ثوباً سوسى
 الوحدةتين وأما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وإذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة فلم
 يكن بين حقيقتيها تباين تعال بالذات أصلاً هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لأن بين مذهبى تعارضهما
 تعال بالذات أو بالعرض والقول بان التعال بين الكثرة والوحدة الطارئة أحدهما على الآخرى المسئلة
 إياها تعال لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولأن الكلام في حقيقتها لا في أفرادها والوحدة المذكورة
 هي الوحدة الطارئة على موضوع الكثرة جزئ من كثرته مركبة من وحدات كل واحد منها طارئة على موضوع كثرته فخصته
 وبطلتها إياها فلا يكون ذات هذه الوحدة لها بهية الكثرة ومن اتصلفين من قال الوحدة والكثرة ضدات إذ
 نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف مع أن الوحدة والكثرة مما يتباينان حدوا ولا توجب البطل استثناء
 تقوم أحد الضدين بالآخر مع أن الوحدة المطلقة للكثرة ليست مقومة لها ولا تسترط البطل في موضوع الضدين
 الوحدة الشخصية ثم أهم أننا نعلم أن ذاتها مما يتباينان خبراً مع قطع النظر عن المكيالية والمكيالية و
 هو البطل مردوديان ذلك الخزم سائرهما هو لتبادلهما إلى أن موحدة الوحدة جزئاً موحدة الكثرة فلا
 يكون الموصوف بها شيئاً واحداً وليس يلزم من ذلك تعالها أو أنها يكون متقابلين بالذات أو أنها
 العقل إلى شيء واحد وكل ما من حصول أحد ما فيه مانع من حصول الآخر فيعلم أن الموحدة لمعنيين

المقصد الرابع

مراتب الأعداد الواسعة فلهذا ما لم يثبت فأنها والكلمات متشابهة وكونها كثرته لكنها متمايزة بخصوصيات
 هي صورها النوعية وذلك لاختلافها بالوحدات والعصم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل

على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ما عددا في أنها أكثرية ويشتار عنها بخصيصية كونها أكثرية مختصة
وهي سيدة لوازيمها ويقوم كل عدد من أنواع الأعداد بوحدة التي يبلغ حجمها ذلك النوع من العدد و
كلواحدة من تلك الوحدات جزء للمجموعة وليس لها جزء سوى الوحدات فالحاصل أن الوحدة كعدد أجزاء
ما قد لا يلائمها من جزء صوري كالحاصل من بل الصواب أن المركب العددي هو عين مجموع وحداته
وهذا المجموع مخصوص بمتشابهة الخواص والوازيم العددية وأنه لا حاجتي في ذلك إلى اعتبارية عارضة للموجود
بعد اجتماعها إلا الأعداد هي ليس كل عدد يقوم بالأعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات يبلغها ذلك العدد
هو الذي العشرة هي حقيقة العشرة هي عشرة وحدات مرة واحدة وقال أرسطو أنها هي العشرة وليست
ثلثة وسبعة والاربعة وستة ولا غير ذلك من الأعداد التي يتوهم تركيبها منه لا سكان أقدم العشرة كبنها
مع الغفلة من هذه الأعداد فالحاصل إذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصيصيات
الأعداد المتشابهة فيها فتصور حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الأعداد واخلط في
حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وزبا يستدل على ذلك بأن تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس
أولى من تركيبها من الثلاثة والاربعة والستة والسبعة فالحاصل أن تركيبها من بعضها لازم
التحجج بالمرجح وأن تركيبها من الكل لازم يستغنى عن غيره مما هو ذاتي له لأن كل واحد منها كان في تركيبها
فيستغنى عما عداه فإن قلت جاز أن يكون كل واحد منها مقبولا باعتبار القدر المشترك بين جميعها فلا
مدخل في قبولها بخصيصياتها قلت القدر المشترك بينها الذي يقع بحقيقة العشرة هو الوحدات فإذا ذكرنا
بالمطلوب نعم ربما ينقض الدليل بأن تركيبها من تلك الأعداد فيلزم التحجج بالمرجح اشتغال تلك الأعداد
على الوحدات لا يقيد ترجيحاً وتجاوباً بل لما كانت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن بخصيصيات الأعداد
المندرج فيها مدخل في تحصيلها وهذا باحقيقة رجوع إلى الاستدلال الأول

المقصود الخامس

في أقسام الواحد وهو أي الواحد وهو أي الواحد لما ان لا يقسم إلى جزئيات بأن يكون قصوره مانعاً من حمله
على كثيرين وهو الواحد بالتحقق أو يقسم إلى جزئيات بأن لا يتحقق قصوره من أكثرية غيره أي غير الواحد
بالشخص ويصير واحداً بالاشتراك وأنه أي الواحد لا بالشخص أكثرية جهة فلهذا واحد من وجهين كثيرين
وهو أحزاب الواحد بالشخص فإن لم يقبل القسمة إلى الأجزاء أصلاً فهو الواحد بحقيقة وهو أي الواحد حقيقة
أن لم يكن له مفهوم سوى أنه لا يقسم أي سوى مفهوم عدم الانقسام قابلية الشفعية والكان له مفهوم
ذلك فاما ذو وضع أي قابل للإشارة الحسية وهو النقطة المشخصة أو لا يكون ذا وضع وهو الفارق
الشخص وأن قبل الواحد بالشخص القسمة فاما أن يقسم إلى أجزاء مقدارة متشابهة في الحقيقة وهو الواحد
بالأصل فالكان قبوله القسمة إلى تلك الأجزاء المتشابهة لئلا فهو المقدار المشخص القابل للقسمة

على رأي من أثبت المقادير وكان قبوله لا ذاته فهو الجسم البسيط كما لما الواحد بالشخص المتصل على وجه
لا يكون فيه مفصل باحقيقه على رأي نقاة الجوز والمسا على رأي مثبتية بل نقول هو ما يحل فيه المقدرة
كما صورة الجسمية والهيولى او ما يحل في محل المقدار او في محل المقدار حلول سريان عن من أثبت هذا القول
او ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة باختلاف وهو الواحد بالاجل كما كشجر الواحد للشخص فانه مركب من اجزاء
مقدارية متناهية الحقيقية بخلاف الجسم البسيط كما لما على القول بالجوز فان اجزائه وان كانت موجودة بال
جسمته لكنها متوقفة حقيقة والواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا
جزى كان مبنيا كمان متحدان بالحقيقة النوعية واحد بالموضع اى بالحل عند من يقال اغاياه فان
تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شأنها ان تفيض بعضها بعض ويحل في مادة واحدة بخلاف
اشخاص الناس الذين من شأنها الاتصال والاتحاد واما عند من يقول بالجوز بالواحد بالاتصال
بعد القسمة عنده واحد بالنوع وون الموضع والتحقيق ان الواحد بالاتصال حقيقة انما يتصور على القول
بشيء الجوز فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا واجهت واتصلت بعضها بعض حتى يحصل منها مركب
كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة وانه اى الواحد بالاتصال
يقا المقدارين يتلافيان عند حد مشترك بينهما كخطين بزوايا متساوية فاما الجسمين يار من حركة كل منهما حركة
الآخر وهو على النوع واوليها بالاتصال ما كان الاتمام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا
بالوحدة الاجتماعية واما الواحد بالاشخص فتدور في انه واحد من جهة ثمة من جهة اخرى فجهة الوحدة
فيه اما ذاتية للكثرة اى غير خارجية عنها بل اتمام ما بينهما واما الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة لى
افراد فيقول الانسان واحد نوع وافراده واحدة بالنوع او جزيء ما فان كان ذلك الجوز تمام المشترك بين
تلك الكثرة وغير ما فهو الواحد بالمجلس اما قريبا كالحوان بالنسبة الى افرادها ولما بعيدا على اختلاف مراتبه
كالجسم التامى والجسم والوجه القياس الى افرادها والاى وان لم يكن ذلك الجوز تمام المشترك فالواحد
بالفصل كالناطق يقب الى افرادها واما عارض اى يكون جهة الوحدة امر عارض للكثرة اى محمولا عليها خارجا
عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك اما واحدا لموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعه بالطبع لتلك
الكثرة كما يقا الضاحك والكتاب واحد في الانسانية فان الانسان عارض لها بمعنى انه محمول عليها
خارج عن ماهيتها وهو موضوع لها بالطبع او واحد بالمحمول ان كانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك
الكثرة كما يقا القطر والثلج واصلق البياض فان الابيض محمول عليها طبعيا وخارج عنها اولاه
لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امر عارض لها ذلك بان لا يكون محمولا عليها اصلا كما يقا بية النفس
البدن هى نسبة الملك الى المذنية ومعناه ان النفس تعلقا خاصا بالبدن بحيثية يمكن من تدبيره والتصرف
فيه ون غيره من الابدان وكذا الملك تعلقا خاصا بمذنية ويجب ذلك بدريه ومتصرف فيها دون غيره

من المداين فبذلك التعلقان نسبتان متحدتان في العنصر الذي ليس مقبولا لا عارضا شئ سهلا بل هو متر
 للنفس والملك فان المداين انما يطلق حقيقة عليهما واذا اختلفت الوحدة بين النفس والملك في التميز كان
 من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد العقل والشيء في العيان وان اختلفت بين نسبتين في كونها
 نسبة كانت جهة الوحدة حق اما مقبولة بحمة الكثرة او عارضة لها وان اعتبر اتحاد نسبتين في كونها مقبولة لاثنية
 مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول وقد يسمى الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية والاضحية للآخر
 الواحد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك وتعلم انهما اى اياها
 هذا الاقسام اولى بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك ان الواحد الشخص اولى بالوحدة من من الواحد البتة
 وهو اولى من الواحد بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالفعل لان جنس فنى جهة له مقولة عليه في جوا
 ما هو بحسب الشكر دون الفعل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد بامر فنى وهو اولى من الواحد بالنسبة
 ثم الواحد الشخص ان لم يقبل انقا ما اصلا لا بحسب الاجزاء القدرية ولا بحسب غير ما محموله كانت او غير
 محمولة وهو يسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بجهة بالوحدة من اقسام الواحد الحقيقية اولى من
 غيره والواحد بالانقسام اولى من الواحد بالاجتماع اذ كان مقولة بالوحدة على وحدات تلك الاقسام
 بالتشكيك فيكون تلك الوحدات مختلفة بالتحقيق متشابهة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على
 قياس اختلاف الوجودات المتعلقة بالمتشاكل مع الاشتراك في العارض الذي هو مفهوم الوجود المطلق فلا
 يوجب اشتراكها في اشتراك الوحدات في الحكم فيجوز ان يبنى على ذلك ويقام فيها ما هو جودى كالوحدة
 الاتصالية والاجتماعية على ما سياتى ومنها ما هو اعتبارى يخص فلا يلزم من جودية الوحدة تسلسل في الوجود
 الموجب جواز الاستمرار الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجمعية كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها
 ما هو زائد على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة فانها واحدة ذاتها
 لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جبري اى يجوز كونها جبرية ومنها كذلك سائر الاحكام فيتم مثلا جازكونها
 جوبري في بعض مضيافا في بعض فترقبه لاي الماد كناية من جواز الاتحاد والوحدات في الاحكام فانه ينفك عن كونها

المقصد السادس

الوحدة تنوع انواعا بحسب ما فيه ولكل نوع منها اسم يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتبعية عنها ففى النوع
 مماثلة فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مماثلة وفي الكيفية
 مشابهة وفي العدد اكان او محدودا مساواة وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع موازاة ومجازاة شخصية
 يتساويان في الوضع بالقياس الى ثالث وفي الطراف مطابقة لطاسين اطبق طرف واحد على طرف
 الآخر وفي النسبة مناسبتة كزيد فعمرا اذ اشارك في نبوة كبر

المقصد السابع

الاثنان هما الغير ان اى الاشياء مستلزم للتغاير بذاته المثبت الذى ذهب اليه الجمهور في كل اثنين
 عندهم غير ان كما ان كل جبرين اثنان لتفاوتا وقال مشايخنا ليس كل اثنين بغيرين بل الغير ان موجودا
 جاز الفكا كما في جزو عدم فحج يقيد الوجود الاعماد فانها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من
 الصفات الثبوتية فلا تصف بها عدان ولا عدم ووجود وذا اعم من قوله اذ لا تمايز فيها ولا بدنى الغيرين من
 التمايز وذلك اختصاصية بالكون طرفا وعدمين فانقلب ليس قدم ان الاعماد متمايزا وعدا التمايزين
 النافين للوجود الدمنى قلت قد اوجب من ذلك بان التمايز بينهما انما يوجب مفهوما متبادلا وان ما صدقت
 هى عليه ولا بدنى الغيرين من التمايز بحسب ماصدا علمية فتدبر وخرج به الاحوال الصرا لا يصح الصفا فيها
 بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والاخر عدم وخرج بقيد جاز الفكا كما لا يفتك
 اى بالاجز الفكا كما لا يفتك مع الموصوف والجز مع الكل فانه اى المذكور الذى هو الصفة والجز لا هو
 لا غير اى ليس الصفة عين الموصوف ولا الجز عين الكل وهو ظاهر وليس ايضا الغير الموصوف وغير الكل
 اذ لا يجوز الفكا كما بينهما من الجانبين وهو مستبعد من غيرين والجزو عدم يشمل المتغير وغيره
 وكان الشئ الاشعري قد عرفت الغيرين بانها موجود وان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فافترض عليه
 بانا اذ فرضنا جميعين قد يمين كانا متمايزين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر فان
 التقدم يتا في عدم غير التعريف الى ما في الكتاب وهو المتعارف لا الشاعرة قالوا دل الشرح والحرف والفتحة
 على ان الجزو والكل ليسا غيرين فانك اذ قلت ليس لى غير عشرة يحكم عليك يلزم وم تحت قلو كان الجز
 غير الكل لما كان كذلك قوله عليه بان المراد انما تحت فقط فلا تم الحكم يلزم ومها وامع تمام احاد العشرة ذلك
 هو العشرة نفسها وبان الغيرية محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف
 فانك اذ قلت ليس في الدار غير زيد كان زيدان العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف
 لكنت كاذبا وريان المراد غير من اذ لا الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل
 قطعاً ولا يستدعيك ان استدلالهم باذ كروه يدل على ان مذبههم هو ان الصفة مطلقا ليست غير
 الموصوف سواء كانت لازمة له مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف
 سواء اجسم مثلاً فانه غير قال لا مذبه ذهب الشئ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات
 ما هي عين الموصوف كالوجود اسنها ما هي غيره وهى كل صفة يمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال
 من كونه تعالى خالقاً ورازقاً ونحوها واسنها لا لانه عين ولا غير وهى ما يتنفع الفكا عنه بوجه كالعلم
 القدرة وارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لد تعالى بناء على معنى المتغايرين موجودا ويجوز
 الفكا كما بينهما يجب وعلى هذا فتك الصفات المتقابلة المتباعدة الفكا كما بعضها عن بعض لم يقل ان
 بعضها عين الصفة الاخرى او غير با واوردهم المتضايقان كالألوة والنبوة والعلمية فانها متغايرة

مع امتناع الانفكاك عن المجانبين في العدم اذ لا يجوز ان العدم واحد بما يوجد الاخر في الشيء الواحد
 ليس المجانبين ولا يلزم منهم فاما غير موجود لان النسب والاتصالات امور اعتبارية لا وجود لها عند الحكم
 بربهم الباري مع العالم لا امتناع انفكاك الباري عن العالم في مصمم بحدده فمرد في الغيرة ايضا
 لا امتناع تجزئة لا يعنى في الجواب عن هذا الالزام بغير انفكاك الباري عن العالم في الوجود بان يوجد الباري
 وبعدم العالم مع فقد الفلك احداهما عن الآخر في العدم وجوز انفكاك العالم عن الباري في الغيرة فان العالم
 مستحيل في تخيل ذلك على الباري تحال في فقد الفلك بينهما احداهما عن الآخر في الغيرة ايضا والحاصل ان
 العالم كونه محدثا وغيره ولا يجوز شبهة منها على الباري تعالى فقد جاز الانفكاك بينهما من احدى المجانبين
 في كل واحد من العدم والغير مع ان جواز الانفكاك من العدم فقط او الغيرة فقط كان كافيا في دخولها في
 الحد لان القول لو في الانفكاك من طرف في الاتصال بالغيرة بغير انفكاك الموصوف عن الصفة والمحد
 من الكل في الوجود بان كان جواز انفكاك الموصوف عن صفة في الوجود بان يوجد الموصوف وبعدم الصفة كافيا
 في تغييرها لا يحتاج انفكاك احداهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذ وجد الجزر وعدم الكل فافاد انفكاك
 الكل عن الجزر في العدم فيكون الصفة الموصوف وكذا الجزر والكل متغايرين بحيث كان الجواب السابق
 الذي ذكره الا بدنى مردود لما ذكرناه تفصيل في الجواب عن الالزام جواز الانفكاك عن المجانبين
 تعقلا لا وجودا فمهم من مرجح به فقال الخيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجمل بالآخر ولا يمنع
 تعقل العالم والجزر بوجوده بدون تعقل الباري والجزر بوجوده وذلك يستلزم في وجود الباري في العلم
 بوجود العالم الى الاشياء بالبيان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانها موجودة وان يجوز الانفكاك
 بينهما من المجانبين ثم عرض بالباري والعالم فانه لا يجوز الانفكاك العالم عن الباري في الوجود فوجوب
 بان ليس المراد جواز الانفكاك من المجانبين في الوجود بل في التعقل والاشتراك في جواز انفكاك كل
 من العالم والصانع الآخر في التعقل واما اذا ريد في التعريف قيد في عدم اخرج فلا صحة لهذا الجواب
 اذ لا يجوز ان يقع تعقل الباري تعالى محدثا وغيره بدون ان يعقل العالم كذلك الا اذ يجوز كون
 التعقل اعم من ان يكون مطابقا او اوعيه ووج يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يعقل
 وجود كل منهما بدون وجود الآخر فاعتقلا مطابقا وغير مطابق واعلم ان قولهم اسي قول مشابهة
 الصفة مع الموصوف وفي الجزر مع الكل لا يوجد الا غير مما استبعد الجمهور جدا فانه اثبات الواسطة بين
 النفي والاثبات اذ الغير ليس ادى لفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما ان كلما هو غير فليس بعين
 ومنهم من اعتد عن ذلك بان نزاع لفظ لا تعلق له بامر حنوي وذلك لان هو لا يخصص لفظ الغير
 بان اصطلحوا على ان الغير من بايجوز الانفكاك بينهما وسمى هذا الشئ بالقياس الى الآخر قد لا يكون
 عننا ولا خبرا واذ اجرى لفظ الغير على معناه المشهور بالاختصاص فكل شئ بالقياس الى آخره ما عدا

بالفهم لا شك انه لا يتحقق التسمية بل للكل واحد ان يسمى اي معنى شئ ما حتى اسم اراد و هذا الاعتدال ليس
 بمرضى لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى و معناه حقيقة يكون امر الفطرية محضاً متعلقاً
 بوجود الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه و الحق انه بحث معنوي و ان مرادهم بما ذكره انه
 لا يتوجب الفهم ولا غير بحسب الهوية و معناه انها تتغير ان مفهومها و متغير ان هويته كما يجب ان يكون الحمل
 لذلك في الحمل على امر في تحقيق معناه و لما لم يكن هو اسي المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يعرفوا ان يكون
 التقدير بين الصفات و الموصوف و بين الجبر و الكل في الذهن و الاشهاد في الخارج كما خرج به القائلون بان
 الذهني ثم العلوم المتضمنة للشئ فيما بين الحمل و الموصوف هو الاتحاد من وجه و الاختلاف من وجه آخر فغير
 من هذا المعلوم تلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود الذهني اختلعت فيه و هذا الكلام لاخبار عليه و فيه بحث
 لان كلام المشايخ في انه لا يغير محموله كواحد من العشرة و البعد من زيد كما اورد و ما في تمثيله اتم و في صفات
 هي مبادئ المحمولات كالعلم و القدرة و الارادة لاني المحمولات كالعالم و القادر و المرید و انظارهم فيها
 من التقدير حوازي الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا و ايضا لما اقبلوا صفات موجودة قد رتبوا
 على ذات تعالى لم يسم كون التقدم صفته بغير الله قد فوه بذلك و ايضا لم يسم ان يكون تلك الصفات
 مستندة الى الذات اما بالاحتياج فيهم تسلسل في القدرة و العلم و الارادة و المحمودة فيهم ايضا كون الصفات
 حادثة و اما بالاجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات و لوني بعض الاشياء مختصرة و من ثلها انها
 يكون محتملة مستندة الى علته اذا كانت مغايرة للذات

المقصد الثامن

الاثبات لا يتعدان الاتحاد بطريق المجاز على ضرورة شئ ما شيئاً آخر بطريق الاستحالة انما النقيض
 الانتقال و فيما كان و تدبر كما يقع صائر الماه و هو اوال اسود و اميض فغنى الاول زال حقيقة الماه و زوال
 صورته النوعية عن بعبولاه و انضم الى تلك الهوي الصورة النوعية التي للهوا فحصل حقيقة اخرى هي
 حقيقة الهوا و في الثاني زال صفته السواد عن الموصوف بها و انصف بصفته اخرى هي البياض و
 يطلق ايضا بطريق المجاز على ضرورة شئ ما شيئاً آخر بطريق التركيب و هو ان يضم شئ الى شئ ثان
 فيحصل منها شئ ثالث كما يقع صائر التراب طينا و الخشب مسجداً و الاتحاد بهذين المعنيين لا شك
 في جواز بل في وقوعه ايضا و اما المصنوع حقيقة للاتحاد فهو ان يصير شئ بعينه شئ آخر و معنى قولنا
 بعينه انصاره شيئاً آخر من غير ان يزول منه شئ او يضم اليه شئ و انما كان هذا مضمواً حقيقياً لا لاعتدال
 من الاتحاد عند الاطلاق و اما تصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين احدهما ان يكون هناك شيان
 كزيد و عمرو مثلاً فيتحذر ان لما ن يصير زيد عمروا و بالعكس فغنى هذا الوجه قبل الاتحاد شيان و بعد شيان
 كان حاصله قبله و الثاني ان يكون هناك شئ واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصاً آخر غير و فغنى يكون قبل

الاتحاد امر او احد او بعده لغير آخر فلو كان خلاصا لقليل بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة وأما
 السيد بقوله اى عدم اتحاد الاثنين حكم ضرورى يحكم به بدية العقل بعد تجريد الطرفين على ما يفرض فان
 الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الوجودين وكذا بين الماهية والوجودية اختلاف وتغاير
 بالذات فلا يعقل زوال المعنى ان التغاير بين كل اثنين فضا محققا ذاتيها فلا يمكن زواله عنها كسائر
 لوازم الماهيات فهذا الحكم مع وضوحه في نفسه ربما زادنى توضيحه بغير تنبيه فيه ان عدم الوجودية
 بعد الاتحاد وحدث امر غير متافلا الاتحاد بينهما بل بما قد عدا وحدث هناك امر ثالث غيرهما وان عدم احد
 فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد بالمعدوم الوجود بدية والاكوان موجودا معدوما وان هذا اى يقا
 موجود بعد الاتحاد فمابعده اثنان متغايران كما كان كذلك قبله فلا اتحاد ايضا والعرض بهذا الكلام
 هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصور المرد على الوجه الذى هو مناط الحكم فكل بعض الناس
 انهم حازوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظري متنتع امتناع الاتحاد على تقدير بقايتها موجودين
 وانما يلونا اثنين لو لم يجد اى الاتم انها لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكنا اثنين لا واحدا وانما يكونان
 كذلك لو لم يكن كل واحد منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر وهو ممنوع

المقصد التاسع

الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين ثلاثا اقسام لانها ان اشكر كافي الصفات التقسيمية فالمشاكلان
 والافان امتنع لثابتها اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالعددان والافان المتخالفان احدا للمشاكلان
 وهما الموجودان المشتملان في جميع الصفات التقسيمية والافان الصفات التقسيمية لا يتخلل وصف الشئ
 به الى تعقل امر زائد عليها كالانسانية والوجودية والشيئية للافسان ويقابلها الصفات المضمونة
 التى يتخلل في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفات
 التقسيمية هى التى تعمل على الذات دون متغير زائد عليها والمضمونة ما يدل على معنى زائد على الذات وقال
 بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفات التقسيمية لا يصح
 توهم ارتفاعها عن الموصوف المضمونة ما يقابلها ويلزمها اى يلزم المشاركة في الصفات التقسيمية المشار
 فيما يجب ويمكن ويتمتع ولذلك قد يعرف بيقين المشكلان هما الموجودان اللذان يشتركان كل منهما الآخر
 على يجب له ويمكن ويتمتع وقد يقابلها بعبارة آخر المشكلان باليد احد جاسد الآخر في الاحكام الوجبة والحاجة
 والمتمتعة جميعا ولان الصفة التقسيمية كما عرفت ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل
 من الصفات التقسيمية لانه امر ذاتى ليس بمعنى زائد يعنى ان التماثل بين الذات لانفسها وليس محلا
 باحرز زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا واما عند متبني الاحوال منا كالعاقص فيجوز اى نفي كون التماثل من
 الصفات التقسيمية المتغير على رايه بالاحوال اللارئة التى يتمتع توهم ارتفاعها عن الذات ترد اذ قال

تارة اذ اسمى التامثل زائد على الصفات النفسية ويخلو هو صفة تقدير عدم خلق الغير فلا يكون من
الصفات والاحوال اللازمة وقال اخر اسمى التامثل غير زائد على الصفات النفسية بل هو منها ويقتضي
في انحصار الشيء بالتامثل تقدير الغير فيكون الشيء سال انفراد عن غيره في الوجود ونقصا بالتامثل غير
قال عنه فيكون من الاحوال اللازمة لذات ثم يزاد كون تقدير الغير كافيا في الانحصار بالتامثل ان
كان صفات الاجناس ومن جليتها التامثل لا يعجل بالغير بل بالمرجوع ومغاير لمجلبها اتفاقا فلا يكون التامثل
هو قاطع وجود الغير حقيقة واما فلا يفرضه ثم من الناس من ينفى التامثل لان الشيعين ان اشتراك كل وجه
غلا تامر ولا آتية فخصا من التامثل او اشتراكا بوجه من الوجه فلا تامثل فلا يكون اقسام الاثنين
عند ثلثة والجواب منع الشرطية الثانية او قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك في جميع صفات
النفس قالت المعتزلة اسمى الكثر من الشان هما المشتركان في اخص وصف النفس فان ارادوا انها مشتركة
في الاخص ودون الاخص لمع لا امتناع تحقق الاخص بدون الاخص واللامسمى وان لم يميزه واذ لك بل
ارادوا الاشتراك في الاخص في الاخص جية مما ذكره في المقربين من الجمع المحل باللام اصح فيما يولد
من الاشتراك في الكل والجزء وهم ان يقولوا الاشتراك في الوجود والكان لازما لكنه خارج عن مفهوم
التامثل اذ مداره على الاشتراك في الاخص مع: ثم يزاد عدم تحليل التامثل وهو حكم واحد يحلل مختلفه لان التامثل
يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضيين فاذا كان التامثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس
كان تامثل السوادين محلا باخص وصفهما اي السوادية وتامثل البياضيين محلا باخص وصفهما اي
البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفتان قد علل بها التامثل الذي هو حكم واحد وهو لا يعجز
مشترك الا لازم فان الاخص اذ كان مختلفان كان جميع صفات النفس بين السوادين مخالفا
بموجبها في البياضيين فيكون التامثل المحلل بالجميع محلا لعجل مختلفه والفاعلون بالمال من
الاشاعة لا يجوزونه ايها التامثل المتشابه اما وجب فلا يعجل التامثل ح على راعهم اذ من قواعدهم ان
الصفة الواحدة يمتنع تحليلها ومن ثم قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته انتفع به ان يكون محله
بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس لانه ان يكون التامثل محلا بالافضل
لما ارادوا ان يكون واجبا للمثليين فيجوز حينئذ كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى بان ثبت
لها التامثل فيكون متماثلين ويؤول عنها فيكونان مختلفين وبطلان ظاهر وقال التجار من المعتزلة
الشان هما المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالثاني وتقدم الصفة بالثبوتية لان الاشتراك
في الصفات السلبية لا يوجب التامثل ويلزمه تماثل السواد البياض لانها مشتركة في صفات ثبوتية
كالعرضية واللونية والحدوث ويلزمه ايضا تماثل الرب للملوب اذ ثبت كون في بعض الصفات الثبوتية
كالعالمية والقاد فاعتلت لعلم اراد ان المشتركة كمن في صفة وجودية متماثلان لا مطلقا في تلك الصفة

مع ياترم ان السواد والبياض تماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزم ان يكون الباري مائلا للثمين
في بعض الاشياء مع انه يجوز كونه تعالى مائلا للحدوث مع

وثانيها

اي ثاني الاقسام الثلاثة العند ان وهما معنيان يستحيل لثانيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة
لمعنيان اي قولنا معنيان يخرج العدم والوجود فانها ليسا معنيان اي عرضين ويخرج الاعداد
لانها ليست بمن قبيل المعنى الذي يردون العرض ويخرج الحرار لذلك ويخرج الجوهر والعرض وهو
ظاهر ايضا ويخرج القديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يستخرج بعضها فتمت الامور
لا تصاد في شئ منها وقولنا يستحيل اجتماعها يخرج نحو السواد والحلاوة فانها يجتمعان فلا تضاد بينهما
وقولنا لثانيهما يخرج العلم بالحرارة والسكون معا فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن
ليس ذلك لثانيهما بل لاستنداعها المعلومات اللذين يتفق اجتماعهما لثانيهما فلا تضاد بين العلمين
بل بين معلوميهما ولذلك يخرج الحركة الاختيارية مع العرفان امتناع بينهما ليس لثانيهما بل لان الحركة
الاختيارية ياترم القدرة المضادة للعلم لكونها متنافيين بالذات وقولنا من جهة واحدة يخرج نحو الصغر
والكبر والقرب والبعد من الامور الاصافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب ببار على ان قوله ومن جهة
نحو الصغر عطف على قوله معنيان يخرج العدم والجوهر وفيه بحث لان الصغر واخا ان من الامور الاصافية
ليست بموجودة عند المتكلمين فيكون خارجة عن التعريف لقوله معنيان وايضا هذا الصغر يخرج من جهة
واحدة ويقع في حيث من الغنى وهو قيد للثمة محض ان يعيد تعميم المحذور اذ حال الشئ فيه للتخصيصه واخرج
شئ عنه فلا ذلك قال بعضهم هذا احتراز عن خروج هذه الامور ويري عليه انها امور اعتبارية فليست متصادمة
وايض هذا القيد لما يدخل في المحذور يخرج بقوله يستحيل اجتماعها لما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على
ذي مسكة وايضا الفل في قوله فلا يجب العقل والبرهان سبب اخرج هذه الامور عن المعنى اي انها امور اعتبارية
لان العقل لا يجب تضاد في الامور الاعتبارية كنه الامور والحسن والقيح والحمل والحرمه في
الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفة تضاد بينها لان المتضادين
لا بد ان يكونا متعنيين بوجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف وجعل قوله فلا يجب كلاما مستانفا فقال اذا فتر
تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل
لا يجب فيه تضاد ومن جملتها الاحكام لان التعلق بافعال متكلمين مأخوذ في حقيقة فيكون اعتبارا
وكذا الافعال بمجى التأثيرات فان حصول العقل لا وجود لها ستعرف ان قيد من جهة واحدة مذكور
في تعريف المتكلمين احتراز عن خروج المتضادين فلا يهاك فاء ظاهرة بمجملها فانها لا بد ان
هذا وانما اتحاد الحاصل الذي لا بد من اشتراط في التضاد من ضرورة جواز اجتماعها في زمان واحد في محلهن سلم

لا يشترط العلم بالشئ كالسواد مثلا اذا قام بخلافه القلب فانه ايضا قيام الجمل
 الشئ بخلافه من القلب والا تصفه بالجملة لهما اى ان لم يكن بينها تضاد وقام العلم بخبره والجمل
 تصفه عليه القلب كونها عالمة بذلك الشئ وجا بلهته بها اذا الصفات التابعة للوجود كالعلم بالجملة القدرة
 وغيره اذا قامت بخبرين على نيت كلها كالعلمية والجمالية والقادرية للجملة اى المجموع ذلك الشئ عين
 بل رادوا عليه اى على عدم اشتراط اتحاد المحل فلم يشترطوا فى التضاد والمحل او قالوا الزيادة اشد تضادا
 تضادا كبرية وبها مضتان له حدثان لا فى محل اى ليست فى ذاتها تعالى لا احتيل بغيرها لحوادث به ولا
 فى خبر ولا امتناع قيام الصفقة بغيره موصوفها وبها متضادان لا امتناع اجتماع كليهما فى ذاته اعني كونه
 مریدا او كبريا ساعته واحد وسبب عليك ان حكم الصفقة لا يتعدى من محلهما وان المتغير اى العرض لا يتوحد
 ومن ذلك يروى عليهم الموت والحيوة اذ هما ليسا متضادين عندهم مع امتناع اجتماعهما واذا لم يكن بينهما تضاد
 مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوز ان يكون العلم القاطم بخبره والجمل القاطم بخبر آخر متبعض الاجتماع كما
 ذكره ولا يكون بينهما تضاد وقال صاحب القضية ان لوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجمل كما صوروه
 فلم علمتم ذلك بالتضاد بينهما استم فانه يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا متضادين عندكم فلما قلتم
 ان العلم والجمل لا يتباينان فى خبرين من القلب طاكين للمانع من ذلك تضادهما

والثالث

اى ثالث اقسام الاثنين المتخالفان وبها غير الاولين اى غير المتشاكين والعنديين فسمه اى ربه الحث
 ان يقع المتخالفان موجودان لا يشتركان فى صفة النفس اى جميع الصفات النفسية فيخرج عن الحد المتكافئ
 ولا يتبعض اجتماعهما لذاتهما فى محل من جهة فيخرج عنه الضدان وقيل المراد بالمتخالفين غير المتشاكين فيلحق
 فى رسمه بلح ان يقع بهما موجودان لا يشتركان فى صفة النفس اى فى جميعها فيخرج المتشاكين ويكون الضدان
 قسما من المتخالفين فيكون خمسة الاثنين ثنائيتة ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور فى تقرير
 المتخالفين اخراج المتشاكين كان محمولا على نفي الاشتراك فى جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك للابتداء
 ان يشتركا فى بعضها فلهذا اشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال ولا يفر الاشتراك بين المتخالفين وانما
 متضادين فى بعض صفة النفس كالوجود وقاية صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات والمقيام بالمحل فاية صفة
 نفسية مشتركة بين الاخرى كلها وكما عرضتة والمحمولة فانها البصر من صفات اخصية بخلاف الحوادث والتميز
 فانها من الصفات المعنوية كالمزاج والسميان اى بل سبب المتخالفان الشتركان فى بعض الصفات
 النفسية او غير متشاكين باعتبار الاشتراك فيمن الصفقة النفسية او غيرها فانه يتردد وخلاف ويخرج الى مجرد الا
 لان المماثلة فى ذلك المشتركة ثنائيتة بحسب المعنى والمنان في المطلق الاسم قال القاضى والقاضى من الاشياء
 لانه من ذلك فى الحوادث معنى وفظا اذ المبرر اتمال فى غير ما وقع فيه للاشتراك حتى صرح القائل بان

كل مشتركين في الحدوث متماثلان اسي في الحدوث فكله سى على ما يكون من المطلق التماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتراك فيه كقول النصارى في تعريف التماثل بالاشتراك في صفته اثبات عابدة تعالى حاصل عنده للحدوث في وجوده عقلا اسي حسب المعنى والنزاع في الاطلاق اسي المطلق لفظا التماثل للحدوث عليه تعالى وما اخذه اسي تأخذ الاطلاق لسمع عدمه من جعل السلة له تعالى توفيقية فلما بان ان لا يتصور التماثل بين الرب والربوبية معنى وان منع الاطلاق اللفظا عليه اما الاخر من عليه تماثل مساو والديان فهو كما مر في حقه بالانتماء له من صفته ولفظا واعلم ان الاختلاف في التعريف عايد منها منهم من لا يصف الصفات اسي صفات الله تعالى القدسية بالتماثل والاختلاف بناء على انها من اقسام التقارر والتغاير بين تلك الصفات كما هو منهم من يجعلها بجانبا على ان تلك الصفات متغايرة بذاتها المتبادر من عبارة الكائنات فكل الابد اسي من القاضى ان القول بالاختلاف نظر الى ما يتحقق كل صفة من تلك الصفات من الصفة انتفية من غير التفت اسي وصفة الغيرة على هذا فاقاضى لا يشترط الغيرة في التماثل فالاولى ان لا يشترطها في التماثل لانه فلا يكون هذا الصفا منها على خلاف في التعريف

المقصد العاشر

كل متماثلين فانهما لا يجتمعان اليه ذهب الشيخ الاشعرى وقد تبين لهم ان يجب عليه ان يجعلها قسما من المتضادين لكونهما في حد واحد فيقسم الاثنان قسمين شائبة الى المتخالفين والمتضادين كما انقسم على راء بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا يجوز لها في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما ليس تضادا بل على ما توهم بل لما سبق في ما اشارنا في فعلان التثنيين فذلك ان جوهرين فلا تجد جان تحت حدين فان قلت انك لا تجد في شئ شيئا كانا متساويين في الحد فقلت لا اندرج اليه اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتهما الا ترى ان جاز من انهما لا يجتمعان اجتماعهما واليق المراد بالاختلاف في احد الطرفين حدين لا يشتركان في الصفات النفسية برشدك الى ذلك ايراده بعد التثنيين ومثله لمقرنة والتفوق على جواز اجتماعها مطلقا الا شروحه منهم فانهم قالوا لا يجتمع حركتان متماثلتان في محل لنات في اثبات امتناع الاجتماع مسائل اربعة

الاول

يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم تماثلها بالذات وبالحوادث ايه لان الزلات اعني المماسية مشتركة بينهما وكذا لو اجابا من الصفات النفسية مشتركة لهما فلا يميز الا بالحوادث الشخصية ولما كانا في محل واحد كان الحوادث ايه مشتركة فلا امتياز بينهما اصل فلا ينبغي هذا تماثل لانه فرع الايجابية

الثاني

الا لازم في العلمين النظيرين اسي لاجتماع اثنين بجزان جميع علان نظيران شيئا واحدا لهما مثلان فاذا قام شخص على نظريته جاز ان لا يجوز علم نظري آخر بذلك الشيء ويروج اذ يلزم المنظر في المعلوم

الثالث

انه اى الاجتماع على تقدير جواز الحبب بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فلا اجتماع سوادان مثلاً في محل جواز
 يمتنع من اجتماعه مع بقاى الآخر واذ التفت من محل واحد المثليين فيجب ان تصادف اى الصفات ذلك المحل بقصد المثل
 المتفق لان زوال احد الضدين من محل يصح ان تصادف بالصدف الآخر وانه اى ذلك الضد بعد ان يمتنع
 للمثل الباقي فيلزم جواز اجتماع السواد الباقي مع ضده ٢٠١

الرابع

لوجاز اجتماع المثليين ثم يكملنا بنجرمان القائم بالمحل المعين سواد واحد كلنا بنجرم بذلك وجه اى هذه المسألة
 كلها نظراً للاول منطوقه اذ عدم التمايز في نفس الامر ممنوع جواز تمايز المثليين عند الاجتماع لوجواض مستندة
 الى اسباب عارضة دون محل التمايز عند تأخير ممتنع لان وجه عدم علمنا بالتمايز والاعتراف فيه وكذا المثالي منطوقه فيه
 لانه لا يجب السلب الكلي الذي هو المدعى انه قولنا لا يجوز اجتماع المثليين اصلاً بل يجب سلب الكلي لان
 امتناع اجتماع باين المثليين اى العلمين النظريين المتعلقين بعلم واحد يجب رفع الاسباب الكلي اى
 قولنا ليس كل مثليين يجوز اجتماعها وليس مطلوب ولا مستلزم لذلك ليس امتناع اجتماعها لكونها مثليين بل لان
 النظر لا يباح العلم بما ينظر فيه على ما سلف وكذا الثالث منطوقه فيلزم ان فرع جواز الخلو اى خلو محل الذي اجتماع
 فيه المثلان عن احدهما ووقع ان محل لا يخلو عن الشيء وضده كلاً مما يمنع اما الاول فلم يوزان لكون المثلان
 المحتعان في محل التمايزين لخلل بنجرم والى شئ منهما عند واما الثاني فلم يوزان لخلل المحل عن الشيء الذي هو المثل
 الزايل عن ضده اى بنجرم اجتماع الضدين فاقطعت نحن نفول ان انتفاء واحد المثليين عن محل يصح
 اتصافه بصدف فيلزم جواز اجتماع الضدين قطعاً والحاجة بنا الى توجيه ثقت لا نعم اى كون ذلك الانتفاء صحيحاً
 للصدف مع وجود المثل الباقي الرابع اى منطوقه فيلزم ان يمتنع ان لا يكملنا بنجرم يكون السواد القائم
 بالمحل المعين واحد اى المعتبرة في اثبات جواز الاجتماع بنجرم قيس في الصنيع فيقولوه كدرة ثم كميته
 ثم سواد ثم جلوه وليس ذلك الاختلاف في لو تجبب مكر النفس الاتصاف او لو السواد اطلق عليه
 فالكمية كدريان اجتماع السواد كميتهان والحد كميته سوادان فيثبت اجتماع المثليين والحد كميته السواد
 اى من الالوان المذكورة لكون مخالفت الآخر في الشدة والضعف وتجاوز هذه الالوان على الجسم بدلاً والتأني
 يزول الاول عنه ولا يقصر اجتماعها في ذلك الجسم اصلاً الا انما كان المتأخر اشد من المتقدم في السوادية
 بوجه ان فيه اجتماع نوعين من المثليين

المقصد الحادى عشر

قال الحكماء المتفق بان احراز السبب معان الى زمان واحد لا شك ان المتبادر من لفظ الاجتماع ما يقع
 عن قيد وحد الزمان الا انه قد قيل ولو على سبيل المجاز اجتماع بذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في

وحيثما نخرج لوجوده ونفعل القول في الاجتماع في ذات واحد لان الاجتماع المتقابلين في ذات واحد في ذاتين فهاهنا من جهة واحدة هذا الصنف الآخر منه وحدة البهية لا دخل المتضايقين كالأجزاء والوحدات المتضامين للزمن من حيثين فاما ان لا يكون احدهما هي احد المتقابلين سلبا للاخر او يكون الاول من هذين المتضامين فيقسم على اثنين لان ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فما المتضايقان وسياتي بيان احوالهما في آخر الموقف الثالث والافها المتضادان وعلى هذا فمقتضاها انها متقابلان ليس احدهما سلبا للآخر ولا يوفق يعقل كل منهما على احدهما وهذا المعنى هيما من هذين مشهورين وقد شيرت في هذين ان يكون بينهما حالتان الخلاف والبعيد كالسواد والبياض فانها متقابلان متباعدان في الغاية دون الوحدة الصغرى او ليس بينهما ولا من احدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباين فوسميان بالمتضادين والاضدان. هذا المعنى لسميانهما باحقيقيتين فان اقبير في قسم المتقابلين الى الاقسام الاربعية المتضاد المشهورى الشامل للمتضادين فذلك وان اقبير الحقيقة وجب حيل المتضادين فمساخا ما قالوا اني المتضاد وقه يلزم احدهما هي احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض لا يلزم المتضاد او لا بعينه كالحمر كونه اسودا على تقدير كونهما جودا الجسم فانه لا يلزم احدهما معا فاحدهما لا بعينه لا يلزم له حقيقة المحل معا فكل من هذين متضاد احدهما اما مع الضاد اى المحل كواسطه بين المتضادين ولعبر عنه اى عن ذلك الوسط اما باسم جديد للآخر المتوسط بين المحل والحاصل وكالغاية المتوسط بين الحار والبارد والسبب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جاني لمن الصغرى بكانته متوسطة بين العدل والجور اما قولهم الفلك لا الثقيل والاضيق فلم يرد بالسبب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقيل والخفيف او دونه اى دون الاتصاف بوسط فيخلو المحل من الوسط ايضا كالشفاط الحالى من السواد والبياض وعن كل باحتراسهما من الاولان واليمنى فلا يكون تعاقبا اى تعاقب الصغرى على المحل كالسواد والبياض بحيث لا يخلو منهما معا بل لعدم احدهما عنه ويوجد في الآخر ان واحدا ولا يمكن تعاقبا على المحل بحيث لا يخلو منهما كما هو كائنتين الصاعدة والهابطة فانه لا يجوز تعاقبا على محله واحدا ان قلنا يجب ان يكون بينهما سكن كما هو مشهور واعلم ان التضاد لا يكون الا بين النوعين واحدا اى التضاد بين الانجاس اصلا ولا بين النوعين ليست مخرجة تحت جنس واحد والمال التضاد بين الانواع المندرجة تحته ولا يكون التضاد في هذه الانواع الا بين النوعين المندرجة تحت جنس واحد وقيل كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب وما يجوز مجازا ذلك نحو الفضيلة والرياء ونحو الخير والشر من عدم الملكية او التضاد فيه بالوفاق وقد قلنا بعضهم ان الخير والشر متضادان مع كونهما جنسين ل نواع كثيرة فمقتضاها فلا يصح القول بان التضاد بين الانجاس وبما يلزم لان الشر ليس بطبيعة وجودية وتقدريه كونه كذلك فليس شئ من الخير والشر ذاتيا لما تحتها لان العبارة عن كون الشئ ذاتيا والشر عبارة عن كونه متافرا وقد يعقل الاشياء انما يطلق عليه الخير والشر والشرح الذمى من كونها

بالمات وشروا فليسوا جنبيين بلما اتفهما ولكن اقرؤن ان الشهادته مع كونها تحت جنس الفضيلة مضاه
 للشهور المندرج تحت جنس الرزلية فلا يصح القول بان لاتضاد بين النوعين المتدريج تحت اجناس مختلفة
 وهو انهم مردود بان كل واحد من الشهادته والقبوله حقيقة قد عرض لها صفة به كونها فضيلة او رزلية والاضاد
 بين حقيقتيهما اذ ليست احد بهما في غاية البعد عن الاخرى اتما التضاد بين ما رصدها هذا ما ذكره في المخلص
 فان اردت تطبيق ما في الكتاب عليه قلت ان قوله نحو فضيلة الرزلية اشارة الى التوجع الثاني الذي اشار اليه
 جواب قوله او التضاد في العرض وان قوله ونحو الخير والشر اشارة الى التوجع الاول الذي اشار الى جوابه
 من جوابي المخلص قوله من العدم والمملكة ذلك ان القول له او صاحب الكتاب ان الفضيلة والرزلية
 ايض جنبيان بينهما تضاد كما هو والشر ثم اشار الى السجواب الاول والا يان الكل من قبيل العدم والمملكة
 فان الفضيلة عدم الرزلية كما ان الشرية عدم الخيرية وثان يان التضاد في الكل بالعرض اسي بذه الان
 امور عارضة ليس يفتي منها جملتها تحت على قياس ما عرفت فلكون الشيء خيرا ضد كونه شرا كما ان كونه فضيلة
 ضد كونه رزلية فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل العواض المتضادان يكون كل تضاد من منها تحت
 جنس واحد ومنه الواحد اذا كان حقيقيا لا يكون الا واحدا فاشهادته ليس لها ضدان حقيقيان بلما التوجع
 والجنس بل لاتضاد حقيقيا الا بين اللطاف كالنور والبعين والعجز والتمرد والنجدة والبلادة وكل ذلك
 الذي ذكرناه من ان الاجناس لاتضاد فيها وكذا النوع اذا لم يكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد تحت
 ومن ان ضد الواحد حقيقة لا يكون الا واحدا ثبت بالاستمرار وبشخص احوال الموجودات دون البرهان
 القطعي والاضدان عندنا اخص مما عند المتكلمين لان المتفانقين على تقدير وجودهما واحلا في الفضيلة
 على تقصير فهمهم دون تعريف الحكماء قبل وكذا الحال في التامكين والثاني وهو ان يكون احد المتقابلين
 سلبا لا محذور فيقسم ايضا الى قسمين لانه ان غير قبيلتها الى قابل الامر الوجودي فعدمه ملكة فان اعتبر
 قبوله اسي قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت كالگو سيج فاعني كونه كوسي عدم المحبة عما
 من شأنه ان يكون في ذلك الوقت طبقا للامر اسي ايضا اللگو لمن ذكر الامر الذي ليس بشيء بلحاظ الحقيقة
 في ذلك الوقت فهو العدم والمملكة المشهوران وان اعتبر قبوله اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعدم والاكعدم
 عدم المحبة للمراد في اجنه القريب او البعيد فالاولى كالعدم للتعريف فان البصر من شأن جنسها القريب
 الحيوان والساكن في السكون المقابل للمحرك لا اراديه للمحرك فان جنس البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل
 للمحرك الارادية لا عدم القياس بالغير للمفارقة وليس المفارقة القياس بالغير ولا من شأنه نوعه اخصه
 مطلقا اذ لم يجعل المحصور جنس البعيد العدم والمملكة الحقيقيان فاحقيقة من العدم والمملكة اعم من
 المشهورى منها على عكس الحقيقة والمشهورى في المتضادين وان لم يعتبر ذلك الذي ذكرناه من
 نسبة المتقابلين الى قابل الامر الوجودي فسلبي الجواب هو اللان ولان ان ثم ان بهما

مباحث الأولى قال الحكماء كل اثنين ان اشتراك في تمام المسمى فهما المتساويان وان لم يشتركا فيه فهما المتباينان
 وخمس المتباينين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين باسم واحد اعتبر بعضهم في تقريرها الموضوع
 بدل الذات وارادوا به المحل المستغنى عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان المتضايفي بالجوهر اذ لا وضع بها واعتبر
 آخر المحل مطلقا وكذلك اعتبروا المتضادين الصور النوعية للظاهر وليست من ذلك ان المراد بالمتضاد اجتماعها في
 ذات المتضاد اجتماعها بحسب المحل فيما يحسب الصدق والحمل عليه فان امتنع الاجتماع من حيث والصدق
 قد يسمى تباينا فلا دخل في احتمال التماس والفرق في تعريف المتقابلين بخلاف جميعها البياض والابيض لا يمتنع
 اجتماعها باعتبار المحل في محل واحد بل قياس البصر والعلم الثاني المشهور في قسم المتقابلين انها اقسام
 اولها على الاول ان يكون تعقل كل منها بالقياس الى الآخر فاما المتضادان والافاضة فمتضادان وعلى الثاني
 يكون احدهما وجوديا والآخر معدوميا فانما ان يعبر في العدمي محل قابل للجوهر في العدم والمملكة والافاضة الاحياء
 والسلب واقتصر عليه ولا يجوز كونها عديمين كالجمع واجيب بان العدم العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم
 المتضاد الاجتماع والعدم المتضاد لا يقابل العدم المتضاد اجتماعها في كل موجود خارجيا اذ اضيفت اليه
 احداهما وانما التي فهو انشاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللامعي سلبا لمتضايفي البصر فهو البصر بعينه والمتقابل
 بحال وان اريد سلبا القابلية فالقابل ينبغي بالاجاب والسلب ورد ذلك بان مفهوم اللامعي اعم من كل واحد
 من سلب الانتفاء السلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العدم في نفسه فقد ثبت المتقابل العدمي
 وثابت بان عدم اللامع يقابل وجود الملزوم وليس له خلا في العدم والمملكة ولا في سلب والاجاب اذ اجمعت
 فيهما ان يكون العدمي منهما هذا للجوهر واجيب بان المتقابلين تقيسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللامع
 وجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما وادبان الكلام في وجود الملزوم محل وانتفاء الملزوم
 من ذلك المحل لوجود الحركة الجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصريح عن المشهور الى
 قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر ويكون بينهما على المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون سلب
 خير المفهوم فدخل السلب واللامعي في القسم الثاني لعنه ان يكون احدي المتقابلين سلبا للآخر
 ووجب ان يكون من قبيل السلب والاجاب لان مفهوم اللامعي على الوجه الاعم يقبض فيه بالية المحل
 واما عدم اللامع مع وجود الملزوم فقد دخل في قسم المتضادين مع تعميمهم بان الضدين لا بد ان يكونا
 وجوديين الثالث المتقابلان تعاضدا كالسواد والبياض متقابلان باعتبار وجودهما في
 الخارج وكذلك تعقب الى محل واحد في زمان واحد فاذا وجد فيه احدهما امتنع فيه وجود الآخر
 للمتضاد ان المذكوران امران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تعاضدتا
 كاللاية والنبوة معا متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من
 جنس واحد على مذنب من قال لوجود الامتافان في الخارج والمملكة مذنب من قال لوجودها مطلقا

فالتقابل بينهما باعتبار التصانيع المحل بينهما في الخارج من التقابل لان التقابل للملكية يكون بين اخصا
وعنه الملكة كالبحر من وجوده انما يحجب هذا الوجه في محل التقابل لعدم تحجب تصانيع المحل به واما الانجاب
والسلب فهما امران مختلفان وادان على النسبة التي هي عقلية العلم فلا وجود للتقابلين بينهما في الخارج عموما
لان شئ من النسبة والاعتبار ليس من الموجودات الخارجية بل من الاسماء الذهنية فلا حصولا في العقل لان
كلما منها اعتدرا ما في اعتقاد والتقابلان بينهما يوردان الذهن وهو وجود حقيقي او في القول اذ احدهما
بعبارة وهو وجود مجازي وبذلك ما قبل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد الرابع اذا
اعتبر مفهوم الكون فان اعتبر به صدقه على شئ فيكون الافرص سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة
بالصدق خبرية فها في المنه قضيتان بالعقل او تقسيمية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة
ايها بالاولا وقوعها سلبا في جنان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرص وثم لاحظته نسبة بالصدق
على شئ يكون مفهوم الافرص ح او مفهوم كلمة لا مقيدة بمفهوم الفرص فلا سلب في الحقيقة بينهما اذ لا قصه
ورود سلب الايجاب على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر به نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة
مفهوم آخر اليه يكن لك ادراك وقوعه او لا وقوعه متعلق بذلك المفهوم الواحد كالشهادة البداية بمفهوم
الفرص والافرص الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في الفسهما فاية القبا عدم متباعدان في الصدق
على ذات واحدة فها متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعنى في التقابلين هو المحل او الموضوع
وليس مفهوم الفرص والافرص حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت تنقل الكلام الى مفهومى البياض
والايباض الماخوذان على الوجه الاخير فينبغي تقابل خارج عن الاقسام الاربعية كما اشار اليه فيمن عزم ان
بين الفرص والافرص تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سعى الا ان تنحى لك على انفسية وانظير الى الظاهر

خاتمة

للمقصد السادس عشر التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب لان امتناع الاجتماع بينهما انما
هو بالنظر الى ذاتيهما وغيرهما من الاقسام اما تحققت فيها التقابل لان كل واحد منهما يستلزم سلب الآخر
ولو لا اى لو لا استلزم كل منهما سلب الآخر كما يتقابلان من معنى التقابل ذلك اى استلزام كل منهما
سلب الآخر فلا الكل واحد من السواد واليباض يستلزم عدم الآخر من يتقابلان اصلا فالمتناهي بين
السلب والايجاب بالذات وفي سائر الاقسام يتوسطها ولا شك ان المتناهي الذاتى اقوى واوضح
فالخبرية انه ليس بشئ وهو اى نفي الشرع بالخبر عاوض للخارج عن مادية الخبرية وقية الخبرية وهو ذاتى
للخبر ليس بخارج عن مادية وكونه خبر اشفي عنه عارضه وهو نفي الشبهة وكونه ليس خبر اشفي عنه المتناهي الى
هو الخبرية والمتناهي الى اقوى في النفي وامتناع الاجتماع من المتناهي للعرضى فهو اى تقابل
السلب والايجاب اقوى التقابلات وقيل بل اقوى هو التضاد اذ فيها اى في التضاد من خارج

السلب المقتضى امر آخر وهو ما يستلزمه في المتبادر من مقتضى

المصدر الخامس

في العللة والمعلول لما كان العللة والمعلول من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل
كالامكان والوجوب او در مباحثهما في الامور العامة وفيه مقام اخر

المقصد الاول

لتصور احتياج الشيء الى غيره ضروري حاصل بلا كتاب فان كل احد يعلم احتياجا الى امور واستغناء
عن امور والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقا اولى بان يكون ضروريا فالاحتياج اليه في
وجود شيء ليس عليه له وذلك الشيء المحتاج ليس معلولا والعللة اما انما هي كالمسألة والناقصات اما
جزء الشيء الذي هو المعلول او امر خارج عنه والاول افكان به الشيء بالفعل كالمسألة للسريفة التصورة
صورة السيف قد يحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصله بالفعل لانا نقول الصورة اسبقية الموجد
او حصلت بشتخصها حصل السيف بالفعل قطعاً وليست الحاصلة في كشيء عين تلك الصورة بل فرد آخر
من نوعها وان كان الشيء به بالقوة كالمسألة له اسي للسريفة هو المادة وليس المراد بالعللة الصورة والمادة
ما يختص بالجوهر من المادية والصورة الجوهرية بل بالجوهر وغيرهما من اجزاء الاعراض التي يوجبها
الاعراض اما بالفعل او بالقوة ولها اسي للمادة المتعددة باعتبارات مختلفة فمادية وطبيعية اذ في وارد
عليها الصور المختلفة وقابل وهو من حيث استخدام الصور بعضها منها في التركيب واسطفا في
لها في التحليل وقد عكس فيفسد كل من الضم والاسطفا فيفسد في الآخر وبان اسي الصورة والمادة
علتان للملازمة واختلان في قوامها كما انها علتان للوجود ايضا لقوة عليهما فيخصان باسم عليهما
تميز لهما عن الباقيين المشاكيتين اياهما في عليته الوجود والثاني انهما يكون خارجا عن المعلول اما بالشيء
كالنجار له اسد للسريفة وهو الفاعل والمؤثر واما لاجله الشيء كالمجوس عليه له وهو الغاية اسي العلة الغائية
بثان العلتان اسي الفاعل والغاية فيخصان باسم عليته الوجود لقوة عليهما دون المادية والاوليان
وهو المادية والصورة لا يوجدان الا للتركيب وهو ظاهر والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب
لا يكون لفعله عليته غاية وان جاز ان يكون العقل حكيمه وقائدة وقد يسمى فائدة فعل موجب غاية ايضا تشبيها
لها بالغاية الحقيقية التي هي عليته غاية العقل وغرض وتصو للفاعل والغاية محولة في الخارج والكان عليته
في الزمن فان المجوس على سريفة مثلا محلول بحسب الخارج بوجود اسريفة وعليته بحسب صورة وجوده في الزمن
فلها اسي الغاية علاقة العللة بالمعلول بالقياس الى الشيء واحد لكن باعتبار وجوده في الزمن والخارج في جميع
ما يحتاج اليه الشيء في مابته ووجوده اوفى وجوده فقط عليته تامة وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في
العللة التامة وذلك غير واجب الاترى الى قوله وانها اسي العلة التامة فيكون عليته فاعلية اياها بالفاعل

الموجب الذي صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يقتضيه وجوده ولا مانع يقترعه واما إمكان الصادر فهو متبني
في جانب المعلوم ومن يتبني فاما اذا وجدنا إمكانا علينا ملة اوسع الغاية كما في البسيط الصاعدين المتتار
يكون مجتمعة من الامور الاربعة المذكورة كما في المركب الصادر من المختار وقد يكون مجتمعة من ثلث منها كما في
المركب الصادر عن موجب والعلة المتأصلة متقدمة على المعلوم نقدا واثباتا سواء كانت دالة فيه او
خارجة عنه واما التقدم الزمني فيجوز ان في العلة الصورية فانها مع المعلوم بالزمان واما العلة التامة على
تقدير كونها مركبة من اربع او ثلث مجموع امور كل واحد منها مقدم فتقدمها على المعلوم بمعنى تقدم كل واحد من
اجزائها عليه كما لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل فبقية نظرا وجموع الاجزاء المادية والصورية
هو المادية بعينها من حيث الذات ولا يصور تقدمها اى تقدم المادية على نفسها فضلا عنها اى من
تقدمها على نفسها مع العلم ان آخرين هما الفاعل والغاية واليهما والاصل ان مجموع الماديات والصورية
هو عين المادية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على المادية تقدم ما ذاتيا لان الغاية لا اعتبارها لاجل
والانفصال لا يجزى ههنا انفسا مستقلة في باب التعريفات فاذا انضم الى ذلك المجموع امر ان اوله واحد
فكيف يصور تقدمه على المادية لاذ كانت العلة التامة هي الفاعل وحده اوسع الغاية كانت متقدمة
على المعلوم بلا اشكال فان قيل قد ترك تركب قسام من العلة التامة فمتى هو الشرط فانه من جملة ما يتأخر
المية الشئ في وجوده وجزءه من العلة التامة فليس العلة الخارجية متحصنة في الفاعل والغاية قلنا
انجزير الفاعلية باحتياجه لان المراد بالفاعل هو مستقل بالفاعلية والتامة ولا يكون كذلك الا بتأخر
الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم المانع من تامة الفاعل فلا حاجة الى التأخر في ذلك وقد
يجعل ان من تامة المادية لان المقابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرط وارتفاع الموانع ثم
من جعل الادوات من تامة الفاعل واما عداها من تامة المادية فالتقلب او جعل ارتفاع الموانع جزء للفاعل
او المقابل بل اذا جعل ما يحتاج اليه الشئ في وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف المانع
الشهادة بان العدم لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا يمكن ان يكون لغرض العلم والتامة له ولا شئ فليس يكون
مبدء الوجود الغير نعم انه اى عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودى لعدم الباب المانع للدخول فانه
اى عدم الباب كاشف عن وجوده فصار له فوام يمكن التفوق فيه وعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه
كاشف عن وجوده مسافة يمكن الحركة السقف فبما في الهمزة الذي هو المسافة للسقوط الا انه ربما
لا يعمل الشرط الوجودى المعترض في علة الوجود الا بالانزاع عدى فيعتبر عنه بذلك اللازم العدمى كما في التالين
المذكورين فيسبق الى الادام انه اى ذلك العدمى مؤثر في الوجود وسبق في علة وليس كذلك فظهر ان
الذات في العلة التامة وجودية فيكون اى الوجود موجودا وجودا اخرتها باسرها ثم التحقيق ان بدية العقل
لا يجوز كون العدم مؤثرا في الوجود فغيره كما يمكن يجوز ان يتوقف التامة في الوجود على امر عدى لما يجوز توقفه

على امر وجودي فخطه هذا اذا كان يكون غلبة المشي في وجوده آخر من حيث وجوده فقط كالمفاعل والخضر
والمادته والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمائع وان يكون من حيث وجوده وعدمه كالمعدن
لا بد من عدمه الخارجي على وجوده فمقابل من ان العلة القائمة للوجود لا بد ان يكون موجودة اريد بان
تلك مدخل لوجوده لا بد ان يكون موجودا وانما يدخل لعدمه لا بد ان يكون معدوماً وانما يدخل بوجوده وعدمه
لا بد ان يوجد ثم بعد ذلك وجوده العلية القائمة وتصورها المتقن للوجود المعلوم وانما لا يجب ان يكون
كل واحد من اجزاءها موجودا فذلك مما لا يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه بيان الضرر فان قلت لما جعل
الرفع المانع جزءا للمفاعل كان الموشى في الموجود معدوماً وقد اعترفتم بانهم بدية قلت ليس معنى كونه
جزءا انه جزء له حقيقة بل معناه انه من تنتمه وداخل في عدادها وهذا المقدار كات في الاعتذار عن
ترك افرادها بالذکر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوامر انه موشى ان ارادته سبق التاثير
الحقيقية بطل وان اراد سبق التاثير في المخلية في الوجود فهو حق ولا عذر فيه الاية اجنس الفصل من
العمل والعلية وليس شئ منها مادة وصورة والضرر ان الموضوع في الامراض من العمل الخارجية ولم يذكر
فيها الا انقول اجنس اذا اخذ من حيث اجزائه اعني بشرط الاشئ مادية والفصل اذا اخذ ذلك لشيء صورة
او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلما يندرج فيه الاجزاء العقلية وانما الموضوع فهو مبع اذ خارج
يشبه المادية مشابهة تامة في كونها محلا قابلا لجعل من اعدادها ولم يبق قسماسه ولك ان نقول في تفصيل
اقسام العلة القائمة مائة توقف عليه الشئ في وجوده اما جزاءه اذ خارج عنه والثاني ان العمل المعلوم فهو الموضوع في
الى العرض والكل القابل بالقياس الى الصورة المبهمة وحدها وانما يعمل في فاما مية الوجود او اما لاجله الوجود
اولا ولا ذلك مع امان ان يكون وجودا وهو الشرط او عدسيا وهو عدم المانع والاو اعني ما يكون جزء
اما ان يكون جزء عقليا وهو اجنس الفصل او جزاءا وهو المادية والصورة

المقصد الثاني

الواحد بالانفصال لا يعمل لثنتين مستقلتين لوجبتين

الاول

وعمل الواحد بالانفصال بقلبتين اى لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان محتاجا لما اى الى كل واحد
منها للعلية اى لكون كل واحدة علتة له فان المعلوم محتاج الى علتة التامة مستغنيا عنها اى عن كل واحد
منها اذ بالنظر الى كل واحد منهما اى كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية لوجبة ذلك المعلوم الشخص ولم يوجد
الامر الآخر اذ الغرض الكل واحد مستقل وهو اى جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الآخر مع الاستغناء اى
استغناء ذلك المعلوم عن الآخر فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجا الى كل واحد من مستقلتين مستغنيا
ايها لايها متشرا لا احتياج الى كل واحدة من عليتها له ومتشرا عدم الاحتياج اليها مائة الامر في ذلك احتمال في

اجتماعها لان نقول احتياج الشيء الى آخر في وجوده عدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان في نفس واحد
 كما نستنتج من الى سبب واحد والى سببين فاجتماع اثنين متعاضدين على معلول واحد شخص مستلزم بوقوع
 الحرج فيكون اجتماعهما مستلزما لا مكانه وهو اليفرجح واما تواردهما على سبيل البداهة مع امتناع
 الاجتماع اذ لا يمكن قفاهما فلا استحالة فيه بان يكون كل واحد منهما بحيث وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول
 الشخص فاذا وجدت احدهما وجد المعلول واستتبع وجود الاخرى اذ لو امكن ان يعدم المعلول
 ويوجد الاخرى فان عدم المعلول لعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادته المعدوم وان لم يكن
 وجب ان يكون الثانية معيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل
 ولا يمكن ان يقع ان الثانية يفيد بقاء وجوده الحاصل له بالاولى اذ يلزم ان لا يكون علته مستقلة
 فالقوة على سبيل البدل جارية اذ كانت العلتان بحيث اذا وجدت احدهما استحال وجود الاخرى بعد
 وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء لا يقع التوارد على سبيل البدل مع مطلقا لانه اذا كانت احدهما
 موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم علته
 مستقلة يوجب عدم المعلول وما يظن من ان اصل الخارج والتدوير يجوز تواردهما بلا على حركة الشمس فحوا
 ان المعلول منهما اثنتان حركة الشمس واحدا النوع لا بالاشخص ضرورة ان الحركة الواحدة باجتماع الاصلين
 سفيرة للثلاثة باصل الاخر شخصا لانا نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخص يتوقف على انه لا يكون
 ان يكون لو احده شخص علتان متعلقتان على سبيل البدل فكان اثباته به دورا

الوجه الثاني

اما ان يكون لكل واحد منهما اثر في تاتيه فكل اى كل واحد منهما خيرة العلة لان المستقل بالثانية ح هو
 المجموع فهو العلة الثانية وكل واحد منهما خيرة ما وهو خلاف المفروض او لاحد ما فقط اثر في العلة دون
 الاخرى او لا اثر في شيء منها فلا شيء منها معللة وكلاهما خلاف المقدره فالاقسام كلها باطل وقد يفجاز ان يكون
 لكل منهما ما تاتيه اما كما هو المتعارف فيه وليس يلزم منه كون كل منهما خيرة العلة فالتعريف يتوقف على تأثير كل واحد
 تأثير الاخر فقلت هذا يرجع الى الوجه الاول قابل وجوزه اى تحليل الواحد الشخص بعينين مستقلتين بعضهما
 كجوه فرد ملتصق ببدن اثنين بداهة احد ما حال ما يجذب الاخر على السوية في القوة والشرعة ولا يجوز
 ان يقوم بذلك الجوه الذي لا جز له حركتان لا متتابع اجتماع المشيعين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز
 استنادها الى واحدتها فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك ان كل واحد منهما مستقل تحصيل
 تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان متعلقتان ورده الاشاعة بان حركة ذلك الجوه مستندة
 الى الله تعالى ابتداء لسائر الحوادث وغيرهم ان جميعا عنه بان هذه الحركة مستندة الى مجموعها معا فكل واحد
 خيرة العلة لاهلته مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بفقراده عن الآخر ولا محذور في ذلك

واما المتكلمان وهما واحدا بالنوع مجوزا لتعليل اى تحليل الواحد بالنوع مستقلتين على معنى ان فردا منه
 يكون محلا بعلته مستقلة وفردا آخر منه مع كونه محلا للاول يكون محلا بعلته خارج مستقلة ايضا لا على معنى ان
 الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد من علل متعددة او ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مر اليه
 الاشارة كالمخالفه فان مخالفة السواد للمحاوره مثل مخالفة المحلولة للسواد فان هذين المعروضين و
 انكاره متخالفين في الماهية الا ان عابضها متماثلان فيها ثم انه لعل كل من المتخالفين المذكورين
 بمجمله ما وحده او منضم الى غيره وعلى التقديرين يكون لكل واحد من المتخالفين علة مستقلة لكن بهذا المثال
 انما يصح عند من يقول بان المخالفة التي هي من الاضافات امر بنوي موجود في الخارج وكذا الحال في
 التمثيل بالمصادقة بين السواد والياض واما التمثيل بان طبيعة الجنس محلة لقبول مختلفة فانما يصح
 على تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت بطلانه وايضا فالحجارة نوع واحد ثم لعل
 فرد منها بالنزاع فيه بالحركة فقد عللت المتماثلات لعل مختلفة مستقلة هي هذه الامور وحدها او ما حوقة مع
 غيره لا لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحارة متماثلة مستقلة في تمام الماهية وستنبه على عدم
 تماثل افرادها فيما بعد وانما لم يثبوا بافرا الحارة النار المستندة الى افراد النار لعدم تعدد احوال
 بناتها فان العلة طبيعة النار كما ان المعلوم طبيعة الحارة وان اعتبر افرادها كان كل من العلة والاحول
 متصفا وقال في المخصص احوال الواحد بالنوع مجوزا استنادا الى علل مختلفة بالنوع فالقبول الماهية
 النوعية ان قصت لذاتها او للو اوجها الحاجة الى احدها علل الامر ان اى الفردان المتماثلان منها
 بهما اى تلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشئ او لزمه تحيل انفا كونه والا اى وان لم يقتض
 الحاجة الى احدهما استغنت عنهما اى وكل واحد من العلة والاحول تلك الماهية النوعية بانهما لا يمتنع
 تحليل الشئ بما هو متصفا عنه فلما هي اى تلك الماهية يقتض الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة اى اختيار
 ان الماهية لا يحتاج الى الشئ بعيد من العلتين المعروضتين بل هي محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم
 من ذلك ان لا يكون الماهية محلة بالعلتين بعينتين بخلاف ان يكون تعليلها بالمعينة ناشيا من
 جانب العلة بان يكون هذه المعينة يقتض ان يكون علة تلك الماهية وتلك المعينة ايضا يقتض ان
 يكون علة لها ففى مع استغنائها عن خصوصية كل منهما يكون محلة بها كذا ذكره الامام الرزى قال اخص
 واعلم ان هذا الجواب فيه التزم لعدم احتياج العلول الى العلة بعينها مع كونها محتاجة الى علة لا بعينها
 فان الماهية اذا كانت محلة بعلته بعينه الاحتياج اليها بل لا يقتض تلك المعينة ان يكون علة لها
 فقد جاز عدم احتياج العلول الى ما هو علة له حقيقة فلا يلزم احتياج الشخص العلول لطنتين مستقلتين الى
 كل منهما بل الى شئ منها بعينه بل احتياج الى مفهوم احدهما اى الى علة ما الذى لا ينافى الاحتياج وتلزم
 لما حاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضار العلة المعينة و احتياج العلول الى تلك العلة المعينة

جاء ان يكون الواحد شخصاً مستقلاً لا يكون محتاج الى شيء سواه بحيث يلزم من اجتماعها كونه
 اجتماعاً مستقلاً بالقياس الى كل واحد منها بل يكون محتاجاً الى غيره وهذا الاحتياج لا ينال في الاجتماع
 الا اجتماعاً لازماً لا استغناء عن خصوصية كل منها الا عن مفهوم احدها الذي هو اعم منها فلا يتم الدليل الحول
 عليه في امتناع تحليل الواحد اشخصه بعلل مستقلة وقد ضبط في تقرير هذا المقام اقوام فلا تنفع اسوارهم بعد
 اجابته من الحق بهذا اعم العيوب في الجواب ان يقال لا وجود للطلب في الخارج انما الموجود فيه اشياء بعضها اذا
 احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه
 الى علة خالصة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المثالين هو بينهما افعال فتيين

المقصد الثالث

يجوز ان لا يشاعرة استناد اثار متعددة الى متوثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بان مقتضى
 الحكمة ان المتوثر لا يشيعر الا بالمتوثر مستندة بلا واسطة الى استحالته من كونه جاعلاً عن التركيب ومنه اى منع
 جواز استناد اثار متعددة الى المتوثر الواحد بسيط الحكمه الا انه قد اوردوا كالمفهوم الثلاثة تصدق بها اثار كثيرة بحسب
 مقتضى اثارها التي هي الاصل في القوى الحاصلة فيها او متعدد شرطاً وقابل للعقل الفاعل على رآهم فان يجوز
 في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرط والقابل المتوثر قالوا واما البسيط الحقيقي فهو احد من جميع اجزائها
 بحيث لا يكون هناك تعدد ولا تجسدية له ولا يحجب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارات ولا يحجب الآلات
 والشرائط والقول كالمبدء الاول فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد وتوثر على ذلك كيفية محددة والحكمة
 عن الواجب تعالى كما هو منه مبرم على ما سياتي ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا تعالى صفات
 حقيقية لم يكن بسيطاً حقيقياً واحداً من جميع الجهات فلا يندرج على رآهم في هذه القاعدة وقد يتوهم ان
 الواحد الحقيقي ان كان سراجاً لم يجز ان يصد عنه ما فوق اثر واحد اتفاقاً وان كان مختاراً اجاز ان يصد عنه
 اثاراً اتفاقاً فالتردد اذن في كون المبدء مرجحاً ومختاراً لا في هذه القاعدة والحق ان الفاعل المختار
 اذا تعددت ارادته او قواعده لم يكن واحداً من جميع الجهات فلا يندرج في هذه القاعدة فيجب فرض ان يكون
 في المختار تعدد بوجه ما كان مستنداً فيها ومختاراً فيه لئلا في اثبات الجواز الجبروت مع كونها حقيقة واحدة
 بسيطة عليه للتخفيف في الجزر المطلق والقبول الاعراض ايضاً فيها اى التخيير قبول الاعراض اثره في
 واحد حقيقة لا يقاوم احدهما وهو قبول الاعراض اثره الجبروت باعتبار الحال فيه وهو العرض والاخر وهو التخيير
 اثره باعتبار الجزر الذي يمكن فيه تعدد جهتها الشرط لا بالقول ليس كلامنا في كونه محلاً للعرض بل
 كونه حاصلاً في الجزر بالفعل حتى يكون مستنداً بوجه بسيط الحال والجزر كما ذكرتم بل الكلام في قابلية اثارها
 وهو اى كونه تعالى بالاعراض عرضاً اذ العلة هيما والحق انه لا تأثير في الاستدلال الا ببيان بسيطاً لعل
 التي هي الجبروتية ولا يمكن اخذها الزامياً لان الجبروت عند خمسة اقسام والقابل منها للتخيير وحلول هذه

الاعراض من حيث اعتبار صورته وماؤه ولا وجه من حيث اعتبار صورته والاعراض من حيث اعتبار صورته
المتغيرين بالاثبات وجوه تبين قبل ذلك من اخذ التمسك بالاعتبار من اعتبار المتغيرات والاضافات التي لا وجه لها
عند المتكلمين بخلاف الحكماء وبيان استقرار تعدد الالات والشك في صحة ذلك المتكلمين عن المجموعه وهو
مشكل اجمع الحكماء على عدم اجراءه في الحقيقة

الاول

لو كان الواحد الحقيقي مصدر الاوب مثلاً كان مصدره غير مصدره ب لاسكان عقل كل من جاء دون الاخر
فان دخل فيه اى في الواحد الحقيقي مما اى هذا ان المفهوم ان دخل فيه احدى اقسام التركيب في الواحد
الحقيقي هه والى اى وان لم يدخل فيه ان المفهوم ان الواحد الكائن ذلك الواحد الحقيقي مصدر المصدر هه اى
المصدر في اوب كما كان مصدرها اذا لا يجوز ان يكون المصدر يتان مستثنى عن الى غيره والا لم يكن هو
وحده مصدر الارب والمقدر خلافه وح عاد الكلام فيما اى في المصدرتين فيقول كونه مصدر الاحدى المصدرتين
غير كونه مصدر الاخرى فاذ ان المفهوم ان دخل فيه احدى اقسام التركيب والاك كان مصدرها
وزم التسلسل المصدريات وقد تقرر ان الوجه بطريق البسيط فيتم ان كان كل من مفهومي مصدره او مصدره
ب نفس الواحد الحقيقي كان الامر بسيطاً ما بينتان مختلفتان وان دخل فيه معا ودخل احدى اقسام الاخر عينا
لهم التركيب فقط وان خرجا معا او خرج احدى اقسام الاخر عينا لم يكن التركيب فقط وان دخل احدى اقسام الاخر
الآخر لم يكن التركيب وانته معا فالاقسام ستة والكلام

الوجه الثاني

اما المار انما الما اى بوجوب البرورة والنار يجب استغناء بان طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة اى
قطعا يقينا لاشبهه فيه هذا استلزامنا باختلاف الاثر وتعدد على اختلاف المؤثر وتعدد فعله لا انه كونه
في العقول ان اختلاف الاثر وتعدد الا يكون الا باختلاف المؤثر وتعدد لما كان الامر كذلك فظهر انه
كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس فنكس النقيض الى قوله كما ان التحدث العلة اتحاد المعلول وهو المطلوب

الوجه الثالث

انه لو كان الواحد الحقيقي مصدر الاثرين كما وب مثلاً كان مصدر الاول ليس بالان ليس او كان
ايضا مصدر الارب ولما ليس ب وانه خاص وان اجاب عن الاول ان مصدره امر اعتبارى اى ان
المصدرين خارجان عن الواحد الحقيقي اما ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية التي لا وجود لها
في الخارج غير محتاج الى علة توجد فلا يكون الذات مصدرها لان المحتاج الى الوجود بالوجود
وح فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى يتسلسل المصدريات وان سلطنا تسلسلها فالتسلسل لا يتقبل غير

فالتفصيل لا شك ان العلية الموصولة يجب ان يكون موجودة قبل العلول قبلية بالذات وانما يجب ان يكون
 لها خصوصية مع ذلك العلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضائها للعلول معين
 اولى من اقتضائها للمادة فلا تصح صدورها عنها في كل صدر ولا بد ان يكون المصدر قبل ذلك المصدر
 خصوصية مع الصادق ليست له غير ذلك والمصدرية بهذه الخصوصية لا الاخر الاضافي الذي ينفصل بين
 الصادق ومصدره لانه متاخر عنها فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقى ومصدره اثر واحد كانت تلك الخصوصية
 بحسب ذات الفاعل فاذا فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك
 جهة اخرى فلا يكون له شي من المعاملين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون له شي منها فاذا تعدد
 العلول فلا بد من تمايز في ذات الفاعل ولو اعتبرنا لتعدد تلك خصوصياتها تميزا في ترتيبها عليها على ما
 المحيى به لثبات وجب لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح
 وانما كثرت هذه الاشياء الناس اياه لانها لهم معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون لها ايات واحدة خصوصية
 مع امور متحدة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور
 فيصدر عنها تلك الامور باسرها بعضها دون بعض ولكن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه ذلك
 لا يضر تالان المصدر الحقيقي تصنف في نفس الامر بسبب كثرة بل لارادة تعدد تعلقاتها بخارجها ان
 عنه من هذه المحييات امور كثيرة ولا يفرق ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته والحوادث من الثاني
 ان الاستدلال على تغيرية طبيعة النار والماء انها متمايزة بالاختلاف والتعدد فان الماء اثنان
 اولاه ومهما كان مع الماء ورائها ماء ولا غيرهما كما كان مع النار علمنا مختلفا اثر كل منهما من الآخر انها
 مختلفان اولوئها وبالمستخرج مختلف الاثر فلورائنا اثارا مختلفة متعددة بلا اختلاف لم يكن لنا استدلال
 بها على اختلاف التوثرات وتعدد ما يل هذا هو المتنازع فيه والحوادث من الثالث اننا لا نسلم ان صدور او
 صدور لا اعتبارا لاختلاف فان بعض صدور اهل صدور او ما صدر ولا اعتنى صدور ولا بنا فاعلم
 اننا اخترنا من هذه الجهة التي هي مصدرها ان كانت متمايزة في ذاتها ليست مصدرها لان اوجبه العقلية
 المسابقة لخصلة فقد كان فيه كونه مصدرها لا غير مصدرها لا يمتنع انما يمتنع انما كان الزمانا متمايزة في ذاتها
 ذكرنا بعضهم يقولون ان قولنا ان هذه الجهة مصدرها لا يمتنع انما يمتنع انما كان الزمانا متمايزة في ذاتها
 سائلة لخصلة هي فقيض تلك الموجبة لخصلة بل هي ايضا موجبة لخصلة المحمول لكن تحلق المحمول مصدرها
 فقولنا ان هذه الجهة مصدرها لا يمتنع انما يمتنع انما كان الفرق بينه وبين قولنا ان هذه الجهة مصدرها غير ان
 قال الكاشغري شرح المفوض اذ اورد عنه البار الذي هو غير من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عن
 تلك الجهة فيصدر عن ح انه صدر عنه اذ لم يصدر عنه من جهة واحدة وانه تناقض وانه الوجه كونه
 وجهنا هذا المطلوب منه ان يبين ان المطلوب ثم قال الكاشغري في جوابه انما اذ اورد عن البار صدق

انه لم يحدده عند كل الملازم من انه صدر عنه ليس وان حصل لا يتحقق بين قولنا انهما من جنس واحد وبين قولنا انهما
عند الانهما ساهقان وان قدمت احدهما بالذات كانت كاذبة قال الامام الرازي في المنايا الشريفة
والعجب ممن يخبر عن في تعليم الآلة الغاصصة عن الخلط وتعليمهم اذ اجاب الى هذا المطلوب الا شرف ووضوح
عن استعجالها حتى يقع في غلط يصحك فيه الصبيان

المقصد الرابع

قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعد فيه اصلا كالواجب تعالى لما يكون قابلا وفاعلا اي لا يكون مفعل
الاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا لاشارة حيث ذهبوا الى ان لم تعد تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته
وهي صادرة عنه وقائمة به والا اسي وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا فهو مفعل للمقبول والمفعل
معاقبة مصدر من الواحد الحقيقي اثر في فنيين لك بطلانه قلنا وقد عرفت ان المقبول مع ان القبول و
الفعل بمعنى التأثير والتأثير ليس من الموجودات الخارجية والغير نسبة الفاعل الى المفعل بالوجوب
ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فاجتبعنا اعتراض على هذا بان القابل اذا تعد وحده لا يجب له
وجود المقبول كما ان الفاعل اذا تعد وحده لا يجب له وجود المفعل واذا اخذنا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول
والمفعل وجب وجودهما معا خلافا لاذن يتجاني الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون
في بعض الصور مستقلا موجب لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل فالفعل وحده موجب
في الجملة والمقبول وحده ليس يجب اصلا فهو مجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب واستنفا
من تلك الجهة والوجوب لا يستلزم ان يكون الشيء البسيط القياس الى شيء آخر ببيان مختلفان بالوجوب والامكان
من جهتين مختلفتين فوجب النسبة التامشية من جهة ولا يجب التامشية من جهة اخرى وورد هذا الجواب بان
كل منافي ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم يكون الجهة متعددة ومنهم من اجاب
عن الوجه الثاني بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وموالاتنا في الوجوب بل يجاملا بالامكان الخاص
الذي يتنافيه واورده عليه انه اسي انتساب القابل الى المقبول بالامكان العام لا يمكن بالامكان الخاص
ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود القابل ويتم الميل ح او نقول نسبة الفاعل الى
ان يكون الوجوب ونسبة القابل لا تحيين ان يكون كذلك او نقول بعبارة اخرى نسبة الفاعل لا يمكن
الامكان الخاص ونسبة القابل محتملة فيلزم ان يكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص وغير محتملة للامكان
يعاد الى الجواب الاول فيتم جاز ان يكون هناك نسبتان من جهتين احدهما واجبة على اثنين غير محتملة
للامكان الخاص والاخرى محتملة لفيكون الجواب الثاني لغوا

المقصد الخامس

قال الحكماء القوة اجمالية اي الخاف في الجسم لا يحد له في القوة اي ذاتية ان مقتضى في

غير متناه سواء كان المفضل العدم عنها واحدا أو متعدد أو لا في الشدة اى لا يقوى ان يفصل حركة لا يكون
 حركة آخر غير منها ولا في القوة لا يقوى على فعل عدد غير متناه سواء كان زياته متناهيا او غير متناه واما انحصار
 الانتاجى القوى بحسب انما في هذه الامور الثلاثة لان التناهى والانتاجى معنى عدم اللحد من الاعراض الزائفة
 والاولية للشيء فاذا وصف القوي بالانتاجى نظر الى انما لا يحد ان يقبل اياه عدة الا ان ذلك هو الانتاجى بحسب
 الصورة واما زمانها فاما ان ينتج للانتاجى الزمان في الزيادة والكمية وهو الانتاجى بحسب المدة واما ان ينتج
 الانتاجى في النقصان والقلية بحسب قبوله للاقسامات التي لا تقف عند حد فهو الانتاجى القوي بحسب الشدة
 ثم ان الانتاجى في الشدة ظاهر للطلان لان القوى اذا اختلفت في الشدة كريات تقطع سباعهم سافه واحد
 محدودة في الزيادة مختلفة فلا شك ان التي زياتها اقل هي اشد قوة من التي زياتها اكثر فما يكون غير متناهية في
 الشدة يجب ان يقع الحركة الصادرة منها في زمان اولي وتحت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواحدة
 في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون سرع فصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدره الا في غير متناه
 في الشدة والمقدرة خلافا لكن وقوع الحركة في زمان بل في آن مع لان كل حركة انتاجى على مسافة متناهية فيقسم
 بانقسامها فيكون معددا اى الزمان ايضا تنقسم ايضا واخصر عليه بان لا فم قطع تلك المسافة في نصف
 ذلك الزمان يمكن في نفس الامر وان كان فرض قطعها للسجدي فقد يجوز ان يكون المفروض محالا مستلزما لهم
 اتمروا اما الانتاجى في المدة او في العدة فقد جوزه المشككون لان فهم اهل المحبة وعذاب اهل النار امانا بل
 ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقومها فيكون تلك القوى متوالية في الابدان تاثير غير متناه زمانا وعددا
 ومنه الحكماء وقالوا لا ينتج الانتاجى القوي الجسمانية في المدة والحدة في الحركة الطبيعية والقسرة واجتو عليه
 اى على انتفاء الانتاجى واستغناء غيرها بان قوة النصف اى نصف الجسم في التحريك الطبيعي لنصف قوة الكل
 في ذلك التحريك واما قلنا ان نسبة قبول قوى النصف والكل بالنصفية المتساوية الجسم الصغيرة الذي لنصف
 والجسم الكبير الذي هو الكل في القبول اى قبول الحركة لا تسمى لان ذلك القبول الجسمانية المشددة بينهما وانما
 اى تفاوت الصغير والكبير في القوة فانها اى القوة تنقسم بالتقسيم المحل فالقائلان ان الجسمين الصغير
 الكبير المتساويين في قبول الحركة الطبيعية اتفاوت من حيثها اصلا والفاعل للتحريك الطبيعي انما القوي
 متساويان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت الحدين بالنصفية كان تفاوت القويين بالنصفية ايضا
 فيكون التفاوت بين اقرىها ايضا كذلك اذا اتفاوتت في الاثرين منها الا باعتبار تفاوت المؤثرين وبان
 قوة النصف اى نصف الجسم في قبول التحريك القسري لنصف قوة النصف في ذلك القبول وانما كانت
 نسبة القوتين بالنصف للتساوي بين النصف والفاعل فضا بان نفرض قاسرا واحدا بينهما
 بقوة واحدة والتفاوت في القابل اذا اتفاوتت الحركة القسرية في النصف انما القوة الطبيعية لفاعل
 قبول الحركة القسرية اكثر من المعاوى في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف خلافا لتفاوت حركات

والعسيرة من جهة الفاعل اصلا من جهة القابل في قبوله المتأثرة بالمعاقب وقلته فاذا كان نسبة
المعاقب الى المعاقب بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالضعف فيكون نسبتها الى الاشياء بالضعف
اذا انقررت ان كان المقدرتان الاولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة العسيرة فاذا فرضنا انما هي التحريك
الطبيعي والعسيري من سباده واحد اي في قول لا يجوز ان يحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والضعف
ذلك الجسم لقوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي هي لكل فرض ان اثنين القوتين حركتا جسمهما من سباده
واحد في العدد او الزمان فلا شك ان حركة نصف ضعف حركة لكل لما في المقدرة الاولى وكذلك نقول لا يجوز
ان يكون قوة جسمانية تحرك جسم آخر العسيرة الى غير النهاية الا فلا ذلك القاسم ان يحرك ضعف ذلك الجسم الا في مقدار
اكثر من سباده واحد فلا شك ان حركة نصف ضعف حركة لمحرك في المقدرة الثانية فاذا فرضنا
ما ذكرنا في الطبيعة والعسيرة تامة لا تقل وبه حركة النصف في الطبيعة حركة انخفضت في العسيرة اما استثناءه والاشياء
التي فرضناه غير متناه ضعف لمعرف ونصف المتناهي متناه بالضرورة فيكون الاكثر متناهيها وهو غلافها
واما غير متناه وقد فرضنا سباده الاقل والاكثر واحد في جميع الزيادة عليه اي زيادة الاكثر على الاقل في جهة
الشيء هو غير متناه فهو متناه اذ لا بد ان يتقطع في تلك الجهة حتى يتصور الزيادة عليه فيما وانما يكون الاقل متناه
في الجهة التي هو غير متناه بالضرورة وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها ممنوعة

الاول

ان القوة الجسمانية متحركة وتأثيرها الطبيعي في جسم هو محملها والعسيرة في جسم آخر ذلك غير مسلم عن تابل المحركات
كلها مستنده الى السد اعلى التبداء فالقلت اذ المكين متحركة اصلا لم يصف بالمتناهي في التأثيرات
وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها متحركة تأثيرا متناهيها لا غير متناه ولا شئت لهذا المطلوب الذي وليد
موقوف على ان لها تأثيرا طبيعيا او عسيريا

الثاني

ان النصف من الجسم لقوة متحركة وهو غير لازم سجد ان يكون جسم قوة غير متحركة فيه فاذا قسمه لك الجسم صغيرا
انصرفت تلك القوة بالكلية كما تقدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون النصف الجسم قوة اصلا وان فرض
ان له قوة هي جزء القوة اكل فليس يلزم ان يكون جزء القوة تامة لان ثلث عشرة اذا قلوبا حجر في ساذ
قالوا احد منهم اذ انفراد بالايقوى على ان كان في عشرة تلك المساواة بل القوي اي الايقوى على التحريك اهلا

الثالث

انها اي قوة النصف ضعف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم سجد ان تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها
على نسبة انقسام الجسم وهناك الامر ان مقبول ان في برهان تناسبي القوة الطبيعية لهذا قبل ان هذا البرهان انما
يجري في قوة حالة في جسم لا مساواة فيه تقسمه بالانقسام والكل الجسم على التشابه كالطابع في الاجسام العسيرة و

كالنفوس المنطبعة في الأجسام العقلية لكن التحريك على الطبيعة المقابل للتحريك النفسى يتناول ايضا التحريك الصادر من النفوس النباتية والحيوانية مع ان الشريك النفس لا ينقسم بالقسام الى اجزاء والى اجسام النباتية والحيوانية من حيث سببها لا يخرج من معادقات الحاصلات في المقابل جعلها طبا منها فيقع التقاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعادقات الحاصلات في المقابل المركب فلا يلزم ان حركة الكل متحركة كحركة

الرابع

امكان وضها اى فرض الحركتين من مصدر واحد عدوى او زباني وهو منزه فيها اذ كانت القوة فيهما

متمازيتين وقد عرفت ان منسكوبة

الخامس

وجود الحركتين طبيعيتين او القسريتين لتقبل الزيادة والنقصان فيخرج ان يقال ان حركة الكل متحركة حركة النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف متحركة حركة الكل وزيادة عليها في الحركة القسرية لكن ليس الحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجزى موجود في وقت قابل اى تالامه اذ التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل التمكنين على تناسي الاحداث فانهم لما استدلوا على وجوب تناسيها بالزيادة كل يوم كما هو اعتمد بان ليس الاحداث تتجمع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضايتها تناسيها هذا وقد استدلوا بان الحكم عليها بهنا كون القوة الجسمانية قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال والاشك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل انما يكون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء انما يكون كونها قوية على تحريك الكل فوق القواوت في حال موجودة للقوة بخلاف الاحداث اذ ليس مجموعها موجود في وقت فانه منسكوبة على اجزاءها بالزيادة وهذا الاعتقاد بان الملح اللازم من تفاوت الحركات تناسيها فرض غير متناه و ليس يلزم بذلك من القواوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالة من دليل آخر ثم قد يوجد ان اى لانهم ان الحركتين تقبلان الزيادة والنقصان لما هو معلوم ذلك فلا يلزم انهما تقبلانها على الوجه الذي يقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبداء المفروض حتى يلزم الملح لم لا يجوز ان يقع الزيادة والنقصان في الظلال بان يوجد الحركتان غير متناهييتين مع اختلاف في السرعة والبطور فلكل القوة وظلالا فان القوة التي تحرك تلك القوة قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة فلكل رجل مع من حركات العقلين يوجد ان منسكوبة غير متناهييتين يكون تفاوتها في الزيادة والنقصان واتحادا في الظلال لسبب الاختلاف في السرعة والبطور ثم انه لا بد من دليل على وجوب الجمع المنع المذكورة عليه منصوص بالافعال فان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا يتعدى الى الفعل الكلي من جوهر مغاير حتى يكون تحركها غير قوى الجسمانية وذلك لان نسبة تفعل الكل الى جميع جزئيات الحركة على سواها فلا يجمع به ارادة وجود بعضها على بعض بل لابد لتلك الحركات الجزئية من

اوراكت حركتها فيها اراوت حركتها فكل الحركات مستندة الى قوى بطرية حركتها اوتها
 حركتها سائرها عند حركتها الحركات الخيرية العقلية لا بدية لها ولا نهاية على راسهم وقد جابوا
 المقصود بان سبب الحركات العقلية هي الجواهر المجردة المتعارفة بواسطة نفوسها الخيرية الجسمانية
 المنطوية في اجرامها والبرهان انما قدم على ان القوة الجسمانية لا يكون حركتها اثار غير متناهية على انما لا
 يكون واسطتها ضد ذلك الاثار ورد بانه لا حركتها القوة الجسمانية عدة غير متناهية وكونها واسطتها
 في صدور اثار لا يتناهي جاز ايضا كونها مبادي تلك الاثار لانها المباشرة لتلك الحركات عند سببها
 الا كانت واسطتها في ان يشار الى استقلالها

عنه
 فانه
 منه

الحركات

الاعراض

المقصد السادس

الدور محتج وهو ان يكون شيان كل منهما علة للآخر بواسطة اوجهها واسطتها الدور اما بالضرورة
 كما جوب ليامم الرازي واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لغيره لم تقدم
 على علة المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه مرتين فان قيل الاشك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان
 كما في حركتي اليد والحامل بل بالذات مع نقول من تقدم العلة والذات امكان نفس العلية كان قولك
 لزم تقدم الشيء على سببها يدجس قولك لزم عليه الشيء لعلته فيمتنع بطالانه لان عين المتنازع فيه يجب
 المسخ وان كان مخالفا لعلته في اللفظ وان اردت به اني يتقدم العلة على معلولها واما ذلك المذكور الذي
 هو العلة فلا بد من تصويره او لا ثم تقيده واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا فان من ورا المنع في المقام
 الا لا يتصور هناك المتقدم من سوي العلية ولكن سلمنا ان له فهو ما سواها فلام ان ذلك المفهوم
 العلة فاجاب ان يتقدم على معلولها هو ان العقل يتيم بانها لم تيم لها وجود في نفسها لم
 يوجد غير هذا الترتيب العقلية ليس بالمتقدم الذاتي وهو الصحيح لقولنا كانت العلة فكان المعلول
 من غير عكس فان احد الاشك في انه يصح ان يتحرك اليد وتحرك اخاتم ولا يصح ان يتحرك الخاتم
 تحرك اليد في الضرورة هناك معنى يصح ترتيب المعلول على العلة بالفار وممنع من قلنا فلذلك قال
 بهذا المعنى تصويره ولوجود ما يثبت العلة كلاهما ضروري فلا حاجة بعد هذا التبيين الى تصويره واستدلاله
 يقا في البطلان الدور وذلك لان الامام الرازي بعد ما اختص في الاربعين على الدليل المذكور
 قال والاولي ان يتقدم كل واحد منهما على تقدير الدور يتحقق في الآخر المقترن اليه في ذلك الواحد فيلزم
 افتقاره الى افتقار كل واحد الى نفسه وانما اذا افتقار سببه لا يتصور الا بعين اثنين فليتصور
 الشيء نفسه وقال والقوى في الاستدلال على البطلان هو ان نسبة المتقترن الى وهو العلة الى المتقترن
 والمعلول بالوجوب لان العلة المعينة لغيره معلولها معينا ونسبة المتقترن الى المتقترن اليه بالامكان لان المعلول
 المعين لا يتلزم علة معينة بل علة ما وهاهنا الوجوب والامكان متناهيان فلو كان شيان كل واحد

من

التي

يغير

منها مقتضى الشيء على وجهه بل من جهة اليمين بالوجوب والامكان معا وموجعا واحدا كان بالاجماع
 من ذلك لا ولى من جهة اليمين بالوجوب والامكان معا ولا يجوز ان يكون لكل من الشيئين جهتان
 متضادتا منها جهة واحدة بالوجوب والامكان لاننا نقول لا دور للاحتمال والجملة عبارة لبيان اللاحتمال
 هكذا المقتضى اليه وجب بالنسبة الى المقتضى والمقتضى ممكن بالنسبة الى المقتضى اليه والمتبادر منها ان المعلوم يجب
 ان يكون له جهة بخلاف الجهة اذ لا يجب لها من حيث هي ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولكان
 متعلما على الحق الاول الذي هو الصحيح قال الامام الرازي ولا يراد من دليل الاصل والا نحوى المتضا
 نقصا بان يقال كل منهما يقتضى الآخر فيلزم اقتضاه كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب و
 الامكان فلو صح ما ذكرتم لا يتحقق نقصا فان والامكان والافتقار ما ذكرتم بالاعتبار بان لا يوجد ان في
 الخارج فلا يوجد ان بالافتقار اصلا فضلا عن ان يقتضى كل الى الآخر ونقول متلازما على تقدير كونها متلازمتين
 بوجوه عدة السبب الذي يقتضيهما لا لا يقتضاهما الى صاحبهما فلا يقتضيهما بوجه فقال صاحبها للبارئ
 ومع ما سبق من وجوب جهة الامام على تقدم علته فان عجز بالافتقار الذي يوجب السبب الرضى عنه امتناع الافتكاح
 مطلقا فقد تعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين بجواز ان يتحقق افتكاح كل من شيئين عن الآخر
 ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى من المعلول و
 العلة الامتناع الافتكاح كل منهما عن نفسه لا متحد ورفيه وان اريد بالافتقار امتناع الافتكاح مع تحت
 التاخر اى تاخر المقتضى من المقتضى اليه جاز في التاخر اى تاخر المقتضى الذي هو المعلول ما جاز في شعبة في
 التقدم اى تقدم المقتضى اليه الذي هو العلة بعينه اذ بصره حاصل الدليل ح ان المقتضى اى المعلول متاخر
 من العلة فلو كانت العلة معلولة لا لا تقتضى اى تاخرت عنه فيلزم تاخر الشيء عن نفسه بمقتضى فية ان اراد
 بتاخر المعلول من الشيء المعلولة كان فلو لم يلزم تاخر الشيء عن معلولة جاز ما جازي قوله ان لم يلزم معلولة الشيء
 لمعلولة فتبين جلاله لانه عين المتناقض فيه وان اردت بعينه آخر فلا بد من تصديقه وتقريره فاشبهته بنسبة

بين الدليلين المردود المحض الفهم

المقصود السابع

في بيان مقدمتيه وتحليلها البطلان التام اى ان يقيم العلة المؤثرة فيجب ان يكون موجودا مع معلوله
 اى في زمان وجوده والا اى وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان
 بل قبله فقد اقتضى ما اى جاز اقتضاهما ان يكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوب
 بوجوده فلا علة منهما فاقبل الما يلزم من اقتضاهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ علما
 العلة في الزمان الاول الذي هو زمان وجوده لا توجد المعلول اى يحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون
 التاثير والايضا في الزمان الاول والحصول التاثير المعلول في الزمان الثاني قلنا لا يسجد اى ايجاد

والعلة للمعلول بالاجتماع لا بالاجزاء فحصل حصول المعلول فحصل حصوله اسي عن اسي
 العلة له لا بالاجتماع بل بالاشتراك في نفس نفسه وان كان بالاجزاء واللايجاب غير و اسي غير حصول المعلول كان
 ذلك الغير الذي هو الالاجاب موجبا في الحال الاولى حصول ذلك للمعلول في ثاني الحال فله اسي فله انك
 العلة للمعلول بالاجزاء لا بالاجتماع فحصل حصول المعلول فحصل حصوله اسي عن اسي
 اسي الالاجاب على تقدير التغيير ليس موجبا حتى يلزم ان يكون له اجاب اخر بل يكون الالاجاب متغيرا بحصول
 المعلول والا اسي وان لم يكن كذلك بل كان الالاجاب موجبا ازم التمس في الالاجاب مطلقا سواء كان
 الالاجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان متغيرا يحصل للمعلول او لم يكن ولان الضرورة
 هي كون الالاجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا وجبة العلة فصل تزويد الالاجاب
 بين ان يكون نفسه وغيره يدين امرين احدهما لازم للاشتغال به فيكون مستقيم جدا وقد يجاب عليه اذا كان
 العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال فحصل للمعلول حال الالاجاب العلة وبالعكس الالاجاب
 حال حصول المعلول فليس حصول الالاجاب بالاجزاء ولما امكن ان يتطرق اليه النوع المذكور اولا قال المصنف
 والاولى في دفع شبهة كون الالاجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال هو التعليل على الضرورة
 اسي كما يستتبع ذلك فان شئ الالاجاب لم يوجب العلة للمعلول هو ان يكون وجوده استنادا الى وجوده
 ومتعلقا بها اسي لوجودها بحيث ارتفعت العلة ارفع حصوله بها لانها علة بالاجزاء فليس وجوده اسي
 وجود المعلول من علة غير واجباتك العلة واجباتها اياه اسي لانها بينهما حيث ان احدهما غير لازم لهما
 بحيث يحدان واحدا فليس الكسرة الذي يتحصل الالكسار في الكسور هو حصول الالكسار فليس من
 فكيف يتصور ان هناك كسرة حقيقة وليس هناك حصول الالكسار وكون الالاجاب وحصول الوجود فلا يتصور
 ثمة ايجاد حقيقة وليس ثمة حصول وجود فلا ايجاد من العلة حال عدم اسي حال عدم المعلول بالضرورة
 لما عرفت من حصول وجوده منها وهو عين ايجادها اياه اذها بحيث لا يتصور الا فكذلك منها فيبطل ما توهمه من
 الالاجاد في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انها جميع بين الالاجاد والالاجاب في الذكر
 شيئا على ان لا يكون فيهما وبين الالاجاد والالاجاب في الحال فان حصول الوجود لا يتصور تحتها من غير اصلها

المقصود الثامن

التسليم وهو ان يستند الممكن في وجوده الى علة متوثرة فيه وليست تلك العلة المتوثرة الى علة اخرى متوثرة فيها
 ولم يرد الى غير النهاية لوجوده حمسة

المبحث الاول

جميع تلك السلسلة المستندة على تلك الممكنات التي لا يتناهي اذ اخذ من حيث يتوحد بها اسي بالبحث في الالاجاد
 فيها اسي في جميعها غير اسي في تلك الممكنات ولا يخرج عنها على انها فلا تشك ان ليس بمعلوم والا فبعد من جزء

لان المركب لا يتصور ان يكون له وجود مستقل عن اجزائه والمركب من اجزاء لا يكون له وجود مستقل عن اجزائه
 وذلك لاننا اذا قلنا ان تلك المكونات الموجودة بحيث لم يدخل في شيء سواها واذا لم يكن ذلك المجموع محدوما
 فهو موجودا والا فلا فليس بين الموجود والمعدوم وليس ذلك المجموع الموجود بواجب لانه لا يتصور ان يكون له وجود مستقل
 عن اجزائه بل كل ما علمته والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون مكانا هو اى ذلك المجموع ممكن لان خصص الموجود في
 الواجب والممكن فله علة لما من ان الممكن محتاج في وجوده الى في وجوده الى وجوده خارجة عن ذلك المجموع
 لان الموجود للشيء لا يكون لنفسه والامكان موجودا لمثل وجود نفسه ولا شيئا من اجزائه والا اوجد ذلك الجزء نفسه
 لان موجود الكل موجود لاجزائه كلها ومن علمتها ذلك الجزء وانها تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات توجد
 لا محالة جزئيا من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع بغير اى من تلك العلة كان المجموع الموجود واقعا
 او ليس في المجموع شيئا سوى تلك الاجزاء فلم تكن العلة الخارجة عن المجموع الاستغناء في وجوده عنها بالضرورة واذا كانت
 العلة الخارجة موجودة بجزء من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستند الى علة موجودة داخلته في السلسلة و
 الا توارى وهو بان على حلول واحد شخصه وهو اى عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلته في السلسلة بخلاف
 المخصوص لانا قد فرضنا ان كل واحد من اجزاء السلسلة مستند الى جزء منها الى غير النهاية يفت وايضا اذا كانت
 ذلك الجزء الى علة داخلته كان طرفا تلك السلسلة فيكون متناهيته مع فرضها غير متناهية واما اذا استلزم
 وجود شيء عدم مكان محال لا القسح وههنا احتمالات الاول بان لفظ الجميع والمجموع وبجمله انما يطلق على
 المتناهي وهذا انزل لفظه اذ المراد بالجميع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج
 عنها شيء منها وهذا اقلية لا يحصل في الامور المتناهية وغير المتناهية الثاني ان احاد المتكلمة ليست متناهية
 غير النهاية اذ كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في معنى من الارزمنة وتوابعه ان كلامنا في العلة المتويزة و
 قد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع حلول الثالث ان تلك الاحاد على تقدير اجتماعها في الوجود يعتبر
 مع بنية اجتماعية تصيرها شيئا واحدا ويعبر اخرى بدون تلك البنية فان احاد جميع السلسلة المتخذه الاول
 لم يكن موجودا ولا يمكن الوجود ايضا لان البنية الوجودية العارضة لها في العقل امر اعتباري لا يتوقف وجوده
 في الخارج واستحالة جزئيا من المركب مستلزما لاستحالة الكل فان اردت به المتخذه الثاني احتجنا ان علة الجميع نفسه
 على معنى انه كفى في وجوده نفسه من غير حاجة الى وجود امر خارج عنه فان الثاني علة الاول والثالث علة الثاني
 وبهذا فكل واحد من اجزاء تلك السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع الماخوذة على هذا الوجه غير الاول لم يتجه الى
 علة خارجة عن تلك الاول ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه اذ ان يعزل كل واحد من اشياء غير
 متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا يتصل تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فيكون تلك الاشياء
 متصلة بنفسها على معنى انها كافية بوجودها بما فيها انما تمتنع تعليل شيء واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المتخذه
 الثاني كما اشار اليه بقوله اى بحيث لا يدخل فيها غير ما فيكون المجموع عين الاضداد ولا شك ان هذا الاحاد متناهية

التسلسل

ت

الوجه الثاني

من وجوه ابطال التسلسل اننا نفرض من حلل بطريق التصاعد الى غير النهاية جملة من متناهية الاعداد
في النهاية جملة اخرى هذا وان كانت التسلسلات من جانب العلل والاذان في جانب العلوليات ونفرضنا من عليه صيغة
بطريق التنازل الى غير النهاية جملة مابعد مابعد الى غير النهاية جملة اخرى فيحصل هناك جملة من غير متناهية
متناهية متناهية احد ما زاد على الاخرى بعد متناهية ثم نطبق على المتناهي اى احد ما على الاخرى من ذلك
المبدأ راسى من ذلك الجانب الذى لكل واحدة منها كغيره بالاول من احد ما بالاول اى بازاء
الاول من الاخرى والثاني بالتالي والآخر افا كان بازاء كل واحد من الجملة المتناهية واحد من المتناهية
كانت المتناهية كالتركة اى مساوية لها في عدد الاعداد والاسى وان لم يكن بازاء كل واحد من المتناهية
واحد من المتناهية وجد في الترتيب ترتيبا في المتناهية حتى وعنده اى عن غير الذى لا يوجد بازاء حتى
من المتناهية نقطع المتناهية بالضرورة فيكون المتناهية متناهية لا نقطعها والتركة لا يرد عليها الا بمقدار

لما صعدوا في ارباع المناسبي بمقتضى بلا شبهة فليزيم القطع انها متساوية في الحقيقة التي فرضنا غير متساوية
 وغير متقطعتين فيما جفت وهذا الدليل هو المستعمل ببيان التطبيق وهو الحق في ابطال النسبة بينه في الامور
 المتعاقبة في الوجود كالحركات العقلية وفي الامور المجتمعة واركان بنيتها ترتيبا طبيعيا كاعلى والمعلومات
 او وضع كالاباء والاولاد يكون هناك ترتيب اصلا كالنفس القاطنة بالمقارنة وليس اليه متوقفا على ما كان كون
 العلوة مع المعلومات ليستعمل على تناسلي هذه الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب الاعداد للملح الدليل قائم
 فيها مع عدم تناسلها وذلك لاننا نفرض مجتمعين من الاعداد احدهما الضعيف والواحد مراد غير متناهيته و
 الاخرى الضعيف الالف كذلك ثم يطبق احدهما على الاخرى بان يضع الاول من الزائدة باذرا الاول من
 الناقصة وتسر الكلام الى اخرو مع ان هاتين المجتمعتين غير متناهيتهن بالضرورة وبالحجاب عن هذا النقض ان
 المعلومات بل جميع ما يستعمل في التطبيق على بيان النسبة فيه صحتها هو ليس المذكور الذي هو المعلومات
 واخرها امر ادهيا محضه تكون القطع انها في التطبيق بالقطع الوجه وفي بابها فيه باعتبارها بخلاف مراتب
 الاعداد فانها جميعه محضه فلا يكون في بابها في التطبيق الاعتبار الوجه لكنه عاجز عن ملائمة تلك الامور الوهميه
 التي لا يشأني في قطع تلك الامور بالقطع الوجه من طبيعتها فلا يلزم محذور حقيقة ان الاعداد لونها جميعه
 محضه وليس فيها اجتماع في نفس الامر لطيفان مختار بينهما اسمي المجتمعين المرفقتين في الاعداد في قطعها ان
 في التطبيق بالقطع الوجه من التطبيق الحق وهو ليس يلزم من القطع انها لا يقينا في نفس الامر يكون
 محالا اذ ليست المجتمعتان في نفس الامر فلا تصور ان يكون القطع انها في نفس الامر او تخنار انها لا قطعان
 ولا يلزم من ذلك تساويها في نفس الامر لان هذا التساوي فرع وجودها في نفس الامر بكون ماله وجود في
 نفس الامر فانه يلزم فيه احد الامرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون بالاعتقادي في الواقع متناهيها غير اوده
 اي عدم القطع عن نفس الامر فيلزم تساوي المجتمعين الزائدة والناقصة وكلاهما مع ما عرفت وانما قلنا
 في صحتها وجود ولم نقل قد اجتمعت في الوجود ليقناول كل ماله وجود اما مساو اركان بنيتها ترتيبا اولم يكن
 وانما على سبيل التعاقب اي بلا اجتماع في الوجود فان ترتيبها اي ترتيبها بين النوعين المجتمعين في الوجود
 المتعاقبة فيه ليس مجرد اعتبار الوجه كما في مراتب الاعداد اولان الاحاد فيها قد اتصفت بالوجود في نفس الامر
 او مجتمعة بالمتعاقبة وقال الحكماء انما يمتنع التسوية لاسرها وجود بالفعل وترتيب اما وصفها واما طبعا لم يمتنع
 عنهم ذلك النقض وتلخيص ما ذكره انه ان كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينهما ترتيب اليه فاذا
 جعل الاول من احدى المجتمعتين باذرا لاول من جملة الاخرى كان الثاني باذرا لثاني قطعا وبهذا يمتنع تطبيق
 بلا شبهة واذا لم يكن موجود في الخارج لم يتم حالان وتوقع احادها باذرا لاحاد الاخرى ليس في الوجود الخارج
 او ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني اليه الاستحالة وجودا مفصلا في الزمن دفعة
 ومن المعلوم انه لا تصور في بعض بعضها باذرا لبعض الا اذا كانت الاحاد موجودة تفصيلا معا في الخارج او في الزمان

وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما ولا يلزم من كون الاول
 بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا سائر ان يقع احاد كثيرة من احدها
 بازاء واحد من اخرى اللهم الا ان نقط العقل كل واحد من الاول واخره بازاء واحد من الاخرى لكن الفصل
 الاخير على استحضار الانهائية له مقصودة الادفئة والثاني زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق وتلك الخصال
 بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضع ماصونا لك تبوهم التطبيق بين حليتين حمتين من
 الاستواء وبين الاعداد المحسوسة فانك في الاول اذ اذلت طرف احد المجتهدين على طرف الاخر كان ذلك كافيافي
 وقع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني فليس الحال في اعداد المحسوسة كذلك بل لا ينك في التطبيق
 من اعتبار انهما صليهما قالوا فقد ظهر انه لا بد من تبيين القيد في تتبهم التبرهان في التطبيق فلا ينقص بالاعداد
 اصلا قال الفقه وانه تعلم ان الدليل يقتضي زمان التطبيق عام لتمامه ووجهه في كل ماضية ووجهه في كل
 كك فتخصيص الدلول ببعض ذلك المضبوط من مقتضى الاجتماع في الوجود مع الترتيب بوجه من الوجهة
 بالتحالف اى يتخالف الدلول عن الدليل في البعض الآخر من المصادف المتعاقبة والامور المجتمعة بالترتيب
 وانه يجب لطلان الدليل لكونه منقوصا

الوجه الثاني

فامتن هذا العلل المعين وكل علم من اجل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناه لا يتصور
 حاصرين وبها هذا العلل وتلك العلة من الخ ان يكون لا يتناهي مجموع اربعين اربعين محيطان به فيكون
 الكل اى كل السلسلة متناهية ايضاً لانه اى الكل لا يزيد على ذلك اى على الواقع بين هذا العلل و
 بين علمه من تلك العلل الا بالواحد من جانب العلل فان ما هو احد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين
 ذلك العلل الاخر واذا كان الواقع بينهما متناهياً ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع
 الا بالواحد فقط كان الكل لا يزيد على المتناهي الا بالواحد وليس ما ذكره من قبيل ما يقال ان ما بين اوب اقل
 من ذراع وما بين ب وج اقل منها وبين ج ود كذلك فلا يكون ما بين اود اقل من ذراع فانه ظاهر
 انفسا بل هو من قبيل ان يقال ما بين اوب اقل من ذراع وما بين اوج اقل ايضاً وما بين اود كذلك
 فاذا اخذت مع الواقع بينه وبين الميز على ما هو اقل من ذراع لا يتقطعه وهذا الحكم صحيح فانه اذا كان ما بين
 هذا الجزء المعين من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ يكون مجموع اى مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ الا
 بجزء واحد بضرورة والمراد ان المجموع ولو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بجزء واحد
 انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذي هو المبدأ اختلفا حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخر وفرض ايضاً
 ان المسافة ساوت الفرسخ بما على الجزء الاخر وان فرض المسافات مع اخراج المبدأ كان المجموع زائداً
 على فرسخ بجزءين بما المبدأ والمنتهى وما لا يزيد على المتناهي الا بالواحد ولقد دلتنا في هذا بالضرورة واعتبر

من الصحيح وتمامه بر ما نعرشيا وهو صاحب الاشارة بان هذا من محتاج الى حدس ليعلم به صحة ذلك لا الشك
العلل لو كانت متناهية لظهر ظهورها ان ما عدوا واحدة معينة منها واقع بينهما وبين المعلول الاخير واما
اذا فرضت في متناهية كما فيها نحن بعدده فليس يظهر بالمعنى فبذلك لا يتصور هناك واحدة من العلل الا
وقيلها علة اخرى فكيف يتصور الاختصار لكن صاحب القوة المحسنة يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم
يتعين عندنا ولم يكن العقل ان شيئا منها اشارة على التبيين وذلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما
عداها وهو البرهان المحسوس مع الامور المتعددة الموجودة معا المترتبة على ما كان ترتيبها من جانب العلل
او المعلولات ولا يجزى في المقادير الا اذا فرض بعض الاعداد لاجل انها بان يجعل ذرها في غير متناهية
العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جاز فيها بدون هذا الفرض

الوجه الرابع

لو تسلسل العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل اى لو زاد عدد المعلولات على عدد العلل
والتمسالى باطل واما الشبهة فلان اذا فرضنا تسلسلا من معلول الاخير الى غير النهاية كان كل ما بعده فيها اى
في تلك التسلسلة فهو معلول لان كل واحد ما عد المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلوم انما قبله من غير
عكس كل فان معلول الاخير معلول وليس بعلة لشيء من تلك التسلسلة فقد زاد عدد المعلولات على عدد العلل
ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان سبب التسلسل علة وليس معلول ومنتهى ما اعني المعلول الاخير
معلول وليس بعلة فيفسد اى عدد العلل وعلل واما الاستثناية وهي بطلان الثاني فلان العلة
المعلول اى العلة وعلل وعلل متضايفان تضاداً حقيقياً ومن لوازمها انكار كونها في الوجود اى اذا وجد
احد المتضايفين انقضى الآخر مطلقاً فلا بد ان يوجد ارباب كل واحد من احدهما واحد من الاخر فبذلك
متساويين في احد ضرورة وان لم يجب تساوي العدد في المتضايفين المشهورين كاب واحد لا ينكر
لكن لربا ارباب كل نبوة ابوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات في تسلسل العلل الى غير النهاية
لما زاد عدد العلل على عدد المعلولات لانها معلول في هذه التسلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة لا
ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيفسد
عدد العلة والمعلولات كما هو متصفاً وبالحكمة فان التسلسل المتضايفات يستلزم كون احد المتضايفين

ازيد عدد من الاخرى وهو باطل

الوجه الخامس

الاسمينيين في الالهييات انتهت الكل اى جميع الممكنات الموجودة الى الواجب لذاته وعندنا ينقطع تسلسل
الاستحالة ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فوطر في تسلسله وهذا الوجه محقق بالتسلسل في العلل
دون المعلولات وانما قد اذ اثبتت الواجب الوجود بطريق الاحتجاج فيه الى ابطال الفاسد والالزام الدوران

بطلان التمسك بهذا الوجه هو قوف على ثبوت الواجب فلو اثبتنا الواجب بطلان التمسك كل منهما هو قوف على

المقصد التاسع

الفرق بين خبر الحلة المؤثرة وشرطها في التأثير هو ان الشرط يتوقف عليه تأثير المؤثر لا ذاته كبحر المحط فانها شرط الحلق للتلو اذا التلوا لا يؤثر في الحطب بالاحراق لا بعد ان يكون اليكوا البحر ما يتوقف عليه ذاته ذات المؤثر فيوقف عليه الفاعلية لكن لا يتبدل بواحدة توقف على ذاته المتوقفه على خبره وعدم الامر ليس بما يتوقف عليه التأثير حتى يشترك الشرط في ذلك او قد علمت ان الذي عدم المانع كاشف عن شرط وجوده يتوقف عليه تأثير المؤثر كزوال اقليم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تخفيف الثياب وعلم عدم المانع من جملة اشرط التي يتوقف عليها التأثير نوع من التجوز لما عرفت من ان عدم المانع لا يخل له اصلا في الوجوه حتى بعد شرط الحقيقة كاشف عما هو شرط فاطلق عليه اسمه ليس محله اليه مجازا

المقصد العاشر

في بيان العلة والمعلول على اصطلاح شئبة الاحوال وبيان احكامها عند فهم قال الادي البطلان محال في معنى من النظر فيما يتعلق به يتفرع عليه الا انه ربما دعت الحاجة بعض الناس الى معرفة ذلك عند قلقة صحة القول بالاحوال فلذلك اوردناه تكميلا للافاضة وفيه امي في هذا المقصد مسائل ثمان

الاول

في تعريفها واقراب ما قبل فيه قول القاضي الباقلاني العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج بقوله صفة الجواهر فانها لا يكون عللا للاحوال ومنها دل الصفة القديمة لحكم الله تعالى وقدرته فانها علتان عالمية وقادريية والمحتملة لحكم الواحد منا وقدرته وسواده وبيانها ومنه الايجاب ما يصح قولنا وجبه فوجد اشي ثبت الامر الذي هو العلة ثبت الامر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعللة لزوما عقليا مصححا قديمه يا لفا عليه اوت العكس فان شئبة الاحوال يقولون بالمعاني الموجبة للحكام في محالها وهي عندهم مثل تلك الاخذ به ايجابها ايا بالان يتوقف على شرط كما سياتي ونقول في احوال من الاشاعة التي يقولون بالعللة والمعلول صلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب وشئبة الاحوال منهم توافقه سمح في هذه وقوله لمحلها عشو بان حكم الصفة لا يتعدى محل امي محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدره والادارة للعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير قايمة بها كيف ولو اوجب لها احكاما كان المحكوم المستبعد شيئا مستندا به العلم متصفا بحكمه بوقوعه وعلى هذا التعريف الذي ذكره للعللة فالمعلول هو الحكم الذي يوجبه الصفة في محله او ما نحو قولهم العلة ما يوجب معلولها فيحصل بالان اتصال او الم يمنع منه مانع والعللة ما لا يتصل به معلولا وهو اى كون المتصل معلولا به قوله اى قول القائل كان كذا لاجل كذا فنقول كانت العالمينه راكبا ولعلم قدورى اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ عناء بالعللة فيوقف معرفته على معرفتها قايما

الدور ويحتمل عليه ان العلة ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في
 تعريفها وان لم يوجبها الا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بشخص واحد مثلاً وهو في عالم
 بعدوا يصح اعتباره عدم المنافع باطل فان ايجاب العلم العالمية لا يتصور فيه تحالف وممانعة وسيأتي ان ايجاب
 العلة لا يكون مشروطاً بظروف اتفاقاً واما الثاني فلا نعرف العلة بالمعقل والمحلل ومعرفة كل منهما موقوفة
 على معرفة العلة فالدور لزم وفيه العلم فسيلاً وأخيراً وجود العلة الى القول ان العلة ان يقا كان كذلك لا بل كذا
 ولا شك انه ليس معنى العلة وقولهم العلة بالعلم معلوماً اي يتقدم من حال الى حال او العلة هي التي يتجبد عنها
 اي يتجبد بها الحكم يخرج الصفة القدسية اذا تغير ولا يتجدد فيها مع انها من قبيل المحلل فلان علمه تعالى علة
 موجبة العالمية عندكم ونخرج العلم الاول الصفات الحادثة في اول زمان حدوث محلها كسواد القادش مثلاً
 فانه يوجب لمجمله حكماً هو الاسودية وليس فيه تغيير حكم المحل اذا حكم قبل ذلك لكونه محدوماً ذلك ان تأخر
 من كل واحد من هذه التعريفات المنزقة للعلة تعريفها له حلول فتقول المحلول ما اوجبه العلة وعقبها بالآلة
 اذا لم يمنع مانع او المعقل المحلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيراً بالعلة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة

المسئلة الثانية

قال اكثرهم بما حكم العلة لا يتعدى محلها اي لا يكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم وانكره
 الاستاذ ابو اسحق ولم يثبت قيام العلة بمحل حكمها تعريفاً للقول بالاحمال وان انكره اي الاستاذ بالحال
 فكما بينا على سبيل التل والمتمسك بثبوت الاحمال وانكره اي البصريون من المعتزلة عدم تعدى حكم العلة
 عن محلها وجوزوا ان لا يكون العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا لا يدرى اذ احدثت سجدات قائمة
 بذاتها لا بذاتة تعالى لاستحالة قيام الاحداث به ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشئ بغيره قالت المعتزلة
 باسم قواعد الحيوة كالقدرة والعلم والارادة وسائر ما يشتط في قيامه بمحل الحيوة اذا قامت بغيره
 اي اوجبت للمجموع حكمها فكان الجميع عالماً وقادراً اذا قام العلم والقدرة بغير واحد من اجزاءه
 غير ما اى غير تواريع الحيوة كالالوان عند من ثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به وتختلفوا
 في الحيوة هل يتعدى حكمها محلها او لا فاقبحها المخالف منهم بالقسم الثاني وقالوا اذا قام الحيوة بغيره
 شئ كان الحكم بها هو ذلك بغيره لا بجملة ذلك الشئ فانها اى الحيوة ليست من تواريع الحيوة اى ليس قيامها
 بمحل مشروطاً بقيام الحيوة بذلك المحل والالوان التي كالالوان في ان حكمها لا يتعدى محلها اجمع اصحابنا
 على ان حكم العلة لا يجوز ان يتعدى محلها بان صفة العلم لو لم يتم بمحل الحكم الذي هو العالمية اقامت اما نفسها
 وبطلانها باعراض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه وبطلانها اي نسبة اى نسبة العلم على تقدير قيامه
 الى جميع الخسوسا ورح امان يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة او توجبها في بعض دون
 بعض فليزيم الترجيح بالامح والى اخره على حكمه فيكون زيد عالماً بل علم قائم نعم وهو باطل بالضرورة

بطلان

فان قيل

فالتفصيل العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل كالحركة والحرارة
بعضها بنفسها او وجودها بوجود غيره عند علم علته لروية وكونه من مباح قياسه لان وجوده بوجود غيره ممكن في ذاته
استلزام قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا وانما يحجزه اى تعدد
الحكم اذا كان محل العلة خيرا لمحل الحكم كما صورناه في توابع الحيوة وما ذكرتم من كون زيد عالما يعلم قائم بعينه
ليس كذلك فان عمر ليس خيرا لزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه واليقظة اى ما ذكرتم متمثل اى بيان الحكم
الذى هو امتناع التعدي في مثال خبري هو العلم فلا يقيد الحكم بالكل او يمتنع ذلك بانفسك بالاستدراك
الحكم بوجه كون الباري عالما والعقل ليس قائما به واليقظة القدرة بوجوب المتعلقات كونه معلوما ومقدورا
مع عدم قيامها بولذلك نحو اى نحو ما ذكره فان الارادة والقدرة بوجوب كون متعلقها كونه مراد او كونه الامر
عليه لكون الفعل وبوجوبه لئلا يكون له كونه حراما ولا قياسا للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة قلنا
من قال من يكون وجوده بوجود غيره علمه لروية لم يتقدم زيادة على الذات لا يشترط بين المحصور والعرض ومن
قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علمه لروية فلا اشكال وقيام العلة بخبر لواجب الحكم للكل كما ذكرتم
اليه لزم كون الكل عالما جابلا معا اذا قام العلم بخبر منه وقام الجمل بخبر آخر لا يفتقر الى قيام العلم بخبر
مع قيام الجمل بخبر آخر فتدبر مع القضاء لهما اى القضاء العلم والجمل باعتبار القضاء حكمهما على العالمانية وبما ينشأ
لما قام العلم بخبر غيره قيام الجمل بخبر آخر والكل عالما جابلا معا لاننا نقول انه يقع قيام العلم بخبر واحد
باخر جائز لانه فاننا اذا قطعنا الطريق عن تعدد حكم العلم والجمل من الخبر الى الكل كان قيام كل منهما بخبر
منه امرا حلالا لا امتناع له في ذاته قطعاً وامتناعه تضاد حكمهما على ما ذكرتم انما هو باعتبار تعدد شيئا الى
غيره لئلا يتعدى حكمها الى غير محل كل واحد منهما فيكون اعتبار التعدد وشوتهما هو الملح لانه يستلزم اجتماع شيئا
دون ذلك القيام الممكن لذاته واليقظة ما ذكرتموه انما يتأتى في العلم والجمل لاني جميع العلل التي يجوز تعدد
احكامها فتقوم القدرة على تحريك جسم مبدى من شخص والعجز عنه باخرى منه قياسا معلوما بالضرورة
فيجب انشاء الجمل لهما فلو جاز تعدد الحكم للكل كان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه وليس
يمكن ان يقع هذا التفسير محلا لانه واقع بلانية الا ان هذا الجواب انما يتوقف على القائلين بان العجز
مع وجود مضاد للقدرة وقولهم ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية بدفعه بان امتناع احدى الحكم
عن محل العلة ضروري وانما ينشأ للموضوع ولم يذكره المصدر لانه مشتمل في بحث الوجود ويتفرع في الجبر والبالر انما
انتهى ذكر بالاستدراك بقوله وانما الفعل فلا يوجب محله حكما بوجوبه لان الفاعلية صفة اعتدائية ولا
العلم ونحوه يوجب متعلقاته حكما والا كان للمعذور والمتنعم صفة بوجوبه اذا تعلق العلم كما اشارنا اليه
ومن الظاهر المكشوف المعذور قبل تعلق العلم به بعد تعلق العلم به لم يتغير حاله فالعلمية والمذكورة
والمراد به والمقدرة في معناه اعتبارية

المسألة الثالثة

العلية وجودية باقفاقيم لكن اختلف طرقيهم في بيانه اى بيان كونها وجودية فمنهم من ادعى الضرورة فان الحكم
في الحكم الثبوتى اذ العدم المحض والمقتضى الصرف لا يكون موجبا لقطع ما قبله لان يكون موجب الحكم الثبوتى
امرا وجوديا فادعى الطريق هو المحلول عليه ومنهم من اصح عليه بوجوه

الوجوب الاول

الوجوب الاول اعلم بمسعودم مجاز لم الجاهلية بجهل معدوم اذ لامرية لاحدها على الآخر فاذا عدا اى العلم
بجهل عن محل كان ذلك المحل عالميا جاهلا معا قلنا النزاع في ثبوت الصدقة العدمية لاني سلك الصدقة
فاننا ندعى انه يجوز ان تصيف محل بصدقة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتى في ذلك المحل لا انه يجوز ان
تصاف بصدقة من محل ويكون ذلك السلب موجبا لحكم تلك الصدقة فانظروا البطلان وذكرتموه من
بدا القليل مع انه غير تام في نفسه واليه اشار قوله وايضا قلنا تم اجتماع العددين اذ عدم العلم بجهل وعدم
الجهل علم بينهما اى بين العلم والجهل تضاد وتنافية فان قلت نحن نقول لوجاز ان يكون العالمية مطلالا
بعلم عدى بجاز ان يكون الجاهلية مطلالا بجهل عدى فاذا اجتمع هذا العدديان في محل كان عالميا جاهلا
فثبت واحد من جهة واحدة قلت لانتم اذ اكان سمي العلم عدميا موجبا لكون محله عالميا كان سمي بجهل
ايضا عدميا موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لانتم اسكان اجتماع هذين العددين مع ما بينهما من تعاقب
والتضاد لا يسبيل الى الدلالة على هذا الامكان اهلا

الوجوب الثاني

شرط العلوية قيامها بالمحل الذى توجب له الحكم ولا يصح في العدم قيامه بمحل حتى توجب له حكما ثبوتيا قلنا
ان يرد بان القيام اى قيام الامر الذى هو العلوية بالمحل وجوده لا يمثل وجوده الا على ارض الوجودية لمحا
افقية النزاع لان معنى كلامك هو ان العلوية يجب ان يكون صدقة موجودة قائمة بجهل الحكم او تصادف
بعضه وان اردت بالقيام تصادف المحل بالامر الذى هو العلوية فثبت صدقة المحل للوجود بالعدى كالتصاف
تريد بعضه مجاز ان يكون العلوية عدمية قائمة بجهلها بهذا المعنى

الوجوب الثالث

العلوية هي الموجبة للحكم والايجاب صدقة ثبوتية لان تقيده هو الايجاب عدى الصدقة على الموجودات فان لا
ان يكون العلوية موجودة لا يمكن تصادفها بالايجاب الوجودى قلنا قد عرفت ما فيه وهو ان انقيضين يجوز
ارتقاعهما بحسب الوجود الخارجى دون الصدق فان قيل على سبيل المعارضة ان العلم بوجوب الجمله كونه
عالميا باتفاق مثبت الاحوال فتقول الموجب للعالمية ما وجود العلم فيكون كل وجوده ذلك الايجاب سمي الوجود
في الكل باختلف او العلم مع الوجود فتركب العلوية به باطل انما فاق من القائلين بالجهل او العلم اى كون

عالمًا وإيه حال غلبت ان العلة قد لا يكون موجودة قلنا التوجب للعالمية هو العلم الذي لا يوجد
 وقرق بينه وبين العلم مع الوجود وبينه وبين كونه علمًا

عالمًا

المسئلة الرابعة

العلة العقلية التي كلاً منافية دون الشرعية مطردة يستلزم وجودها وجود حكمها أي كلما وجدت العلة وجد
 المعلول الذي هو الحكم على سبيل اللزوم وانتفاع انتفاع وبهذا الفن وجوب الأطوار والاختلاف فيه أصلاً
 بين شيئين الأول منعك فيلزم عدم عدمها حكمها أي كلما انتفت العلة انتفى الحكم والاختلاف فيه أي في
 الانعكاس ووجوبه في الأحوال المحاذية فانهما انتفى العلم والقدرة عن واحدنا انتفى عنه العالمية وانتفاء
 الثاني من شيئين الأحوال ووجهه أي الانعكاس الأصحاب في الأحوال القديمة أيضاً فلم يجوز وأما الميتة
 الباري وقادريته بلا علم وقدرة ومنه المنقول وقادريته بلا علم وقدرة ولا يلزمهم أحد الأمر
 أما تحليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلاً وهو ضروري البطلان إذ يعلم قطعاً ان غير العلم من الصفات
 سواء كانت شرطية بما يحويه أو لا لا يلزم كون محلهما عالمًا أو ثبوتها من غير علمته وهو أيضاً بطلان
 لأنه إذا جاز ثبوت العالمية بلا علم والعلية مغايرة له جاز أن يكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معلولة
 به كما كانت ثابتة مع عدمه وبذا خرج عن المحقول ومخالف لما هو سلم عند الخصم واليه أشار بقوله جاز
 في المقارنة في العلم أي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا يكون محلهما به وعلى هذا فالعلم
 ان يقع للعلم إلا أنه تصدق بالمغايرة في المقارنة ولما كان اللزوم من عدم الانعكاس جاز أن الحكم المطل
 للعلم غير ثابت كما حال الأصحاب كل علة لا يكون منعك فهي غير مطردة أيضاً وأما قوله وسبباً في بحث
 الصفات فإشارة أي ما هو إليه من أن الأحكام القديمة واجبة والواجب لا يعمل سواء وجدت
 العلة أو لم توجد والى جوابه الذي فصله هناك وأعلم ان كل علة مطردة منعك وليس كلها مطردة منعك
 علة كالمعلول والمتضايفين وذلك لأن الأطوار والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود
 الشرط وجود المشروط لا يقدح إذا كان المعلول مطرد منعك كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين فبما كان
 يمتاز العلة من غيرها وكيف يعرف ان العلم مثلاً علة للعالمية دون العكس مع تميزها بثبوتها وانتفاء العلم
 لا نأقول يمتاز العلة عن غيرها بضرورة العقل فانا تعلم علمًا ضروريًا ان العلم يلزم كون محلهما عالمًا
 أي بما يصدق معه وجد العلم فوجب كون محلهما عالمًا ولا يصدق عكسه وهو ان يقدح ثبوت كون المحل
 عالمًا ووجب العلم ويحل بالضرورة أيضاً وبذلك لا يرشدنا إلى تميز العلة عما يشتركها في الأطوار والانعكاس

المسئلة الخامسة

يجب العلة لمعلولها لا يكون شرطاً لثبوتها من العالمين ثبوتها السحال وهذا حكم ضروري
 فانه لا يتصور علم العالمية لشيءنا إذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالمًا بلا توقف على العلم بشيء آخر أصلاً

وهو المراد بقوله سوار علمنا الشرط ووجوده أم لا فلو كان إيجاب العلم للعالمية مشروطاً بغير العلم لكان لنا الجرح
بالعالمية إلا بعد تصور ذلك الشرط والتقدير بوجوده فالتفصيل اقتضاه العلم للعالمية مشروطاً بغير العلم
بالعلم ومشروطاً أيضاً بالحياة وانتفاء تصداده أي امتناع العلم قلنا هذه شروط وجوده فان وجود العلم
في نفسه مشروط بهذه الأمور والكلام في شروط تأثيره وإيجابه للعالمية والفرق بين شرط وجوده
وبين شرط اقتضائه بالمعلوم بعد وجوده بما لا يستلزمه

المسألة السادسة

لا يوجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه مجرم بعضهم في إيجابها ومنه آخرون والاختصاص
النفسي الذي أشار إليه بقوله في علمنا أن جازاً لا انفكاك بين الحكمين أما من جانب واحد أو من الجانبين
كالعالمية بالسواء وكما عالمة بالبياض فانهما يمكن تجزئتهما كل منهما من الآخر امتنع تعليلهما بعلة واحدة
والانضمام عدم الانفكاك أو عدم الاطراد وذلك لانه اذا وجد تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين
كما استدلوا به والمقدرة خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء واحد منهما مع ثبوت تلك العلة كانت العلة غير
مطروقة قيل بينهما اشكالان

الاول

لقد تعالی علم واحد عالمية متحدة بحسب تعدد المعلومات اذ كونه عالماً بالسواء وغير كونه عالماً بالبياض وهذا
لا يوجب احدهما مسدداً للآخر فهذه العالميات التي لا يتناقض معها معللة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد المتشأن
له تعالى قلنا التزمه القاضي وقال عالمية تعالی متعددة مختلفة وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده
الآدمي بان القاضي لما اعترف بان كون الرب عالماً بالسواء محل حجب لكونه عالماً بالبياض مع تعدد
الاتجاهات بينهما الزمة من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعها والحد من اطراف تلك العلة وأثبت البوسيد الصغر
من الاشاعة بعد علو ما غيرتنا بغير كل واحد منهما علة للعالمية واحدة ورده بان مخالف بمذهب الشيخ والائمة و
المسيحي من البرهان على امتناع تعدد علم الله تعالى الا نحن نقنع تعدد العالمية وانما التعدد في تعليل العلم
الواحد وتعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا يحد من في تعدد التعليلات في حقه تعالى واما
في الاشاعة فالعلم متعدد بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم

الاشكال الثاني

الحجوة لوجب صحة العالمية وصحة التقادير فقد اوجبت علة واحدة حكمين مختلفين قلنا الحيوة شرطاً لوجود العلم
ففي شرط لوجود العلة لاهية موجبة للصحةين هذا ان جازاً لا انفكاك بين الحكمين واما ان امتنع انفكاك بينهما
كالعالمية بالسواء والعالمية بالعلم بها أي بالعالمية الاولى فانها متلازمان لا يجوز الانفكاك في اشياء
من الجاهلين فقال امام الحرمين يجوز الامران فلا يحكم فيها أي في الاحكام المتلازمة بايجاد العلة ولا

الاول فلا يسمع على احد ما قال الا بدى الحق المتفضل وهو انه يجوز الامر ان في المشايخ اذا كانت الاحكام المتكاثرة من جنس واحد كالعلميات وينتفع ذلك في الاحكام المختلفة الاجناس في الشايد بل يجب تحليلها ليعمل متحدة
ولم يلق بالثابت فاما ان احكام من اجناس مختلفة وجب تحليلها ليعمل متحدة كما في الشايد والكانت من جنس واحد
قد يفتق ان علمية المدعى على واحدة معلنة لعل واحدة وانما التعدد والاختلاف في المعلق والمعلق فخطورة الحال في القاطرة

المسألة السابعة

لا يثبت حكم واحد علميتين عكس الاول وهو انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة واشبات احكام الواحد بالعلل المتعددة
اما على المجموع او على البديل او التركيب والكل باطل اما على المجموع فلا بد من كل كماله ان في الواحد
لا يعمل العلميتين ولان العلميتين اما مشكلا او ضدان فلا يجمعان في محل فلو كانا جوينين حكم واحد في مختلفان
فيكونا احدهما فاذا ثبت احد العلميتين دون الاخرى فان اتبع الحكم فلا اطرد للعللة الثابتة وان ثبت فلا
الحكاس للعللة المنفية وقد ينتفع جواز الافتراق بين المختلفين قال الامدي والاختلافان لا بد ان يختلف
احكامها فانما يعلم بالضرورة ان قيام العلميات وجب كونها عالمة قادرة وقيام القدر بها يجب ملس ذلك اما
على البديل فضرورة انه لا يجوز تحليل العالمة بالعلمرة وبالقدره اخرى وهذا التمثيل زمني على حكمه فضرورة
فان قيل العالمية معلنة على سبيل البديل بعلم المدعى وعلما دوى حكم واحد فلما لا مخالفة بين العلمين
الا بعرض فاقدم والحدوث والعللة هو العلم المتفرجها مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف
العلمين في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيها واما على سبيل التركيب فلان جميعها حال الافتراق والاصحاح
واحدة فالذم يوشى في الحكم متفرجين كما هو المفروض لم يوشى في قيمته جوين وذلك لان اقتضاها للعللة الحكم انما يجوز
لا اعتبار الخارج عنها ولا شك ان اجتماعها غير بالايضا مع مقتضى ذاتها فبقية منع ثاب لان مقتضى هو المجموع
الاصل واحدة فلا يلزم خروج شئ منها عن مقتضاها بحسب انه ولان الصفات المختلفة احكاما مختلفة فضرورة كما
نعمنا عليه فقلنا ان الامدي واذا علل حكم واحد بمجموع بعينين لم يكن هناك تمايز في اجتماعها

المسألة الثامنة

في الفرق بين العلة والشروط اى مشتبه الاحوال وهو من وجوه وسعة

الاول

العلية شرطه فيمضي وجبت وجود الحكم قطعاً والشروط لا يلزم في وجوده الا بوجوب الشرط كاشطاً للجموع للعلم

الثاني

العلية وجودية كماله والشروط قد يكون عدياً كما تنقار العدة وموختار القاض فاية قال لا ينتفع ان يكون الشرط
عدياً كما تنقار العدة والعلم بالنسبة الى وجوده او لا يصح الشرط الا ان ما يتوحد بالشرط في وجوده عليه لما يوشى في
وجود الشرط فيمضي ينتفع ان يكون عدياً وذهب لغيرهم الى ان الشرط لا بد ان يكون وجودياً

الثالث

قد يكون الشرط متعدد ابا ان يكون الشرط واحد وشروط كثيرة يلزم استقاربه باستقاربه كل واحد منها كالحياة
وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او كذا بان يكون صفة او شرط واحد للشرط

الرابع

الشرط قد يكون محال الحكم والعلة صفة في نفسه ان محال الحكم لا يجوز ان يكون عليه الحكم لانه لا يكون متشابها في التوفر في
صفة ذلك المحال التي هي العلة كما عرفت لكن محال الحكم شرط للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه

الخامس

والعلة لا يتعكس اي لا يكون العلة معلولة لعلوها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون شرط البشرط قد لا يشترط وجود
من الامرين بالآخر قال به القاضى والمحققون من الاشياء ومنه بعض اصحابنا واحتجوا به ان لم يوجب تقدم الشرط
على الشرط بل كلفه مجرد امتناع وجود الشرط بدون الشرط لقيام كل من اثنين اثنين بالاضرة فان قيام
كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ونش ذلك يسمى دورا مزمعا ولا احتماله في انما يستحيل دور التقدير

السادس

الشرط قد لا يتبعه معنى الشرط وذلك اذا توقف الشرط عليه في ابتداء وجوده ودون واكتساقا لتقدمه على وجه التام
شرط لما حدث ابتداء لادوا فلذلك يبقى الحادث مع القفل في ذلك التعلق عنه واما العلة فهي لازمة للمعلول
ابدأ اذا لا تحقق للعلة مبدءون العلم في الحادثين وكذا كل حكم بالقياس الى علة

السابع

الصفة التي يكون علمه كالعلم مثلا لا يشترط كالمحل والحياة وليس لها علة فان العلم من قبيل الذات وهي
لا يعمل بخلاف الاحكام فالعلة لا يكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الشيء جيا شرط لكونه
عالميا مع ان كونه جيا معلول للصورة

الثامن

الحكم الى ان لا يجب ان يتوقف على عدم شرطه بل التعلق على ما لا يوجد دون الشرط كالعالمية لله تعالى فانها مشروطة
بكونه جيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللة بسببه

التاسع

العلة هي المعلول اتفاقا وفي كون الشرط صحيحا بشرط خلاف قال به القاضى كالحياة العلم فانه يجب لما ان الحياة وان
لم يكن علمه للمحل شرط لكنه علة في نفسه وشروطه في محله وبوجهها وانها لمحققون بخلافه اي توقف العلم في
صفته على شرطه كما تفادى اياه وجوده فلا يمكن ان يكون الحياة متعلقة بالصحة ولما كانت هذه
المباحث مع ركايتها في انفسها مبنية على اصل فاسد لم عرضنا عن تفصيلها وان الموفق

الشرط

الشرط

الشرط

الموقف الثالث

في الاوضاع فيه مقدمة وراصة مقدمة في تقسيم الصفات التي ياتي عن الصفات قد يقيد في قولها بالصفة
 النفسية اقترن بهذا القيد من الصفات السلبية اذ لا يجري في تقسيمها كذا في الاشارة بتقسيمها الى اقسام كثيرة
 يدل على الذات دون معنى زائدا عليها كونهما جبراً او سبباً او ذاتاً او شيئاً وقد يقال في ما لا يخفى في معنى الذات بل لا
 امر زائدا عليها والى الجوابين في احداهما ومنه في التي يدل على معنى زائدا على الذات كالتحيز والحصول في المكان والوقت والصفة
 على ذات الجبر سبباً او ذاتاً او سبباً او ذاتاً او شيئاً قد يقال في معنى زائدا على ذات الحادث فيقول لا امر
 فان كونه قائماً لا يفرق انما يعبر به القياس الى ذلك الغير وقد يقال في العبارة في ما لا يخفى وصف الذات به الى
 تعقل امر زائدا عليها وما ذكرناه في تعريف الصفة النفسية المعنوية انما هو على راي نفاة الاحوال منها وهم الاكثر
 وقال بعض من محابنا كالتقاضى وابتاعه بنا على الحال الصفة النفسية بالابحار توهم ارتفاع عن الذات من
 بقائها كما لا شك في كونه فان كونه في الجبر او ذاتاً او شيئاً او ما وثاقاً وقائماً للاوضاع احوال زائدة على ذاتها
 عندهم ولا يمكن تصور ارتفاعها عن بقاها الذات والمعنوية في الجبر في ما يصح توهم ارتفاعها عن الذات من بقاها
 وهو لا تقسم الصفة المعنوية الى سلبية كالعالية القادرة ونحوها الى غير سلبية كالعالم والقدر ونحوها ومن انكر الارتفاع
 من انكر الصفات المحللة قال لا ينبغي كونه عالماً قادراً سوى قيام العلم والقدر بذاته واما عند المتقدمين
 اقسام الى الصفة النفسية متقسمين الى اقسام اربعة الاول الصفة النفسية فقال الجاني وابتاعه
 منهم من خص وصف النفس في التي يراعى التماثل بين المتماثلين والتمتع من التي لا يقين كالسواد
 والبياضية ولم يجوزوا اجتماع وصف النفس في ذات واحدة ولم يحيلوا اللونية مثلاً صفة نفسية مسورة
 والبياضية وقال الاكثر من التي تتناول الصفة النفسية من الصفة اللازمة للذات فجزوه الى جزو واحد على وجه
 اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة في متعدد تكون السواد او لوناً او شيئاً
 وعننا ويغض في ذلك كون الرب تعالى عالماً وقادراً فانه لازم لذاته والفقهاء في نسبة اسم الله تعالى اليها
 اي الصفة النفسية في كونهما الموجود والموجود في انما يكون ثابتاً للشيء في حالتي وجوده وعدمه فيقولون
 الصفة المعنوية وقال بعضهم في صفة المحللة في زائد على ذات الموصوف كون الواحد منا عالماً قادراً او كذا
 المعنوية في الصفة الجارية اي غير لازم للشيء كالموصوف في القسم الثالث الصفة الجامعة باعتبار
 عندهم الحدوث وليست هذه الصفة المعنى الحدوث صفة نفسية اذ لا يثبت حال العدم في ان الموصوف
 الممكن عندهم متصف بكونه نفساً ولا صفة معنوية لانها لا تعلل لصفة القسم الرابع الصفة الزائدة على الذات وهي
 التي لا تحقق في حالة العدم ولا يمتص بها الممكن الابد وجوده ولا تأثير للفاعل فيها وتسمى الى اقسام
 قسمها هي واجبة فيجب حصولها لموصوفها عند حدوثها كالتحيز وقبول الاعراض الجواهر والمحل في المحل
 والمضاد للاعراض وكما يجب العلة لسببها وتقع القيد فان هذه صفات اجبة للحصول لموصوفها

يطعن الفيلسوف ان يقال وهذا في نفسه مقام الجسم ولا يقتضي ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوت الشيء وعرفوا
 الجواهر باهية اذا وجدت في الخارج لم يكن في موضوع وان جاز ان يكون في محل كالصورة الجسدية كالجاذبة
 في الجذبة وانتشار القول ان اذا وجدت الى ان الوجود لا يلائم البهية في الجوهر والعرض ومن ثم لم يصدق
 الجوهر على ذات الباري المقصود الثاني في اقسامه عند المتكلمين وهو اى العرض اما ان يقتضي
 وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات بالجواس ومن غير ذلك كالحلم والقدرة والارادة والقدرة والاشقة والشفقة
 وسائر ما يتبع الحياة وحصرها في عشرة باطل بالاشبهة واما ان لا يقتضي به وهو الاكوان المنصورة في انواع اربعة اربعة
 والسكون والاجتماع والاعتقاق والمجسبات باحدى الجواس الخسيس كالاصوات والاولوان والروائح
 والطعوم والحرارة وهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان كابر حجة مقتضى عقله
 وآخرون الى انها غير محسوسة فانما لانها لا تتحرك والسكن والتهجين والفرقتين واما وصف الحركة
 والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولذا اختلفت في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها
 اطمح النوع كذا احد من هذه الاقسام المتقدمة بالي وغير المتقدمة به متناهية بحسب الوجود
 يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودات متناهية ولا يستقر وبرهان التطبيق اليه وهل يمكن ان يوجد
 منه اى من العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود ارض نوعية متناهية للارض المحسوسة
 الى غير النماذج وان لم يخرج منها الى الوجود والاما هو متناه او لا يمكن في كل متعلق فيه من غيره وهم اكثر المتعلقين
 وكثير من الاشاعة نظر الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعاً فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون
 قابلاً للتطبيق اليه ومن جوز ان ياتي وابتداءه القاضى من في اكثر اوجهه فلا تليس عدداً من عدد
 فهو حسب اللاتناهي كما مر الحق عند المتكلمين في التوقف وعدم الجزم بالنوع والجزازة فثبت المتكلمين وهو
 اى وجهه متصفاً بظاهر اما ضعف الثاني فلما مر في صدر الكتاب في تنزيه القدمات المشهورة بين القدم
 واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا ينافي في عدم التناهي كضعف الاول
 والالف مراتب غير متناهية ومن ان يرد ان التطبيق لا يتم الا فيما ضبط وجوده والارضى ان لا يتعارض في ان
 الافراد المتكينة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناهى كضعف الثاني
 في اقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى ان اى العرض متصف في المقولات التسع وان الجواهر كلها متناهية
 فصارت المقولات التي هي احاسن عالية للموجزات المتكينة عشرة ولم يأتوا في الخبر بما يصح الاعتماد عليه
 ومحمد تم في اثبات المحسوس الاستقرار ناقص وجهه ضبط بحيث تحتمل من الاشياء قبول الاستقرار
 قالوا العرض اما ان يعقل لذاته القسم اى الاول هو الكم وانما قلنا لذاته بخبر عن الحد الكم بالعرض
 كالحلم معلومين فانه قابل للقسم لكن لا لذاته بل متعلق بالمعلومين العرضيين للحد وهو عليك اسم الكم
 بالعرض المراد بالقسمه هنا يعني حد الكم ان يفيض فيه شيء غير شيء فيض فيه المتخصص لان كل منها قابل

للقسمين السبعة وذكرنا ان بقول القسمة قد يوجب كون الشيء بحيث يمكن ان يعرض فيه شيء غير شيء واحد بل
 طلق المقدر لذاته وتغييرا به بالافتراق بحيث يحد الجسم هو يتاخر وبقوله المعنى لا يلحق المقدر لان الخلق
 يجب تباينه عند الاطلاق والمقدار الواحد اذا انفصل فتعد فحصل منك مقداران بل يكونا موجودين بالفعل
 قبل الانفصال بل للقابل لا تقسم بهذا المعنى هو المادة والمقدار بعد ما في قبولهما اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز
 تعريف الكم مقبول القسمة لانه متعلق بالمتصل ولا ينبغي عليك ان الذي يقتضيه كلامه السابق هو انما اذ عرف الكم
 في قبول القسمة وانما يوجب الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمتصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل
 وجب ان يراد بالمعنى الاول ويؤيد فيه قديركا فعمله الكاشي في شيء حيث قال ناقلا عن المباحث المتشرقة
 انهم يقولون بكونه بحيث يمكن ان يعرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك اياه اولئك ان هذا القيد يخصصها
 بالمتصل لان الوحدة التي قسم اليها انفصل لا يمكن ان يعرض فيها شيء وان شيء وفي عبارة المتصل نوع شيئا
 بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدر لذاته لكن انصوب ان تنك لزيادة غير متبعية في الخلق لا
 بل هو شامل للمعنى المتصل والمتصل معا واليها اشار العبد بقوله فلا يدري وقال الامام الرازي ان متعلق المتصل يكون
 الحجة مما يحاج لمفصل والثاني وهو ما ليس قبل القسمة لذاته اما ان يقتضيه النسبة لذاته فيكون
 مقبولة معقول بالقياس الى الغير ولا يقتضيه النسبة والثاني هو الكيف فترسم صرح بلفظ الرسم فيها على الالهي
 المعالج بسيط لا يتصور لما هو متعلق كما صرح يعرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضيه النسبة لذاته وسنكشف
 لك هذا الرسم في الموضع الثالث ولا يدري على تعريف الكيف الوحدة لانها معدنة فلا يندرج في العرض الذي
 هو من اقسام الوجود الاول وهو ما يكون مقبولة معقولا بالقياس الى الغير هو النسبة واقسامه سبع الاول
 الالهي وهو حصول الجسم في المكان اى في الجزء الذي يخصه ويكون معلومة وليس هذا ايضا حقيقة واعرفه ايضا
 به يحصل الجسم بالنسبة الى المكان الحقيقي وقد يقال الذين يكونون حصوله في ما ليس بمقياس امكنة مثل اعداد
 والبلد والالهي وهو الصورة او غير ذلك مما ذكرنا اى قولنا مما ذكرنا فان كل واحد منهما يمنع في جوابين هو الثاني
 حتى هو حصول الالهي والثاني هو الحصول في الزمان او طرفه وهو الذي كان كالحروف الالهية التي صفة مظهر البقاء
 والثاني هو تقسيم الشيء كالاريا الى حقيق كاليد المصنوعة حقيقة كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها
 فان يخرج ان يجاب بها للسؤال حتى الالهي الزمان في الشيء الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثير من الجواهر
 في الالهي الحقيقي الثالث الموضع وهو يتغير عرض الشيء اى الجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض بالقرب والبعد
 والمحاذاة وغيره وسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجية عن تلك الشيء كوقوع بعض نخل السمار مثلا وبعضها
 على الارض واذا حصل الوضع فتمت هذه السببين معهما القيام ولا استبعادا وصفان يختار ان لا اختلاف لدرجة
 الاجزاء فيها الى الخارج ولو لم يتغير في بابية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية لكانت فيها بالنسبة فيما بين
 الاجزاء واحد بلزم ان يكون القيام بعينه الاستحسان لان القيام اذ قلت بحيث لا يتغير النسبة فيما بين اجزائه

هذا هو المقدر لذاته
 ان يربطه بالمتصل
 بالمتصل في الالهي
 اما الجسم الجاهل في
 علة لا بد ان لا يكون
 في الوجود الاول
 بالمتصل
 صفة قال لا يخفى
 بالمتصل
 هو الجسم

كانت الهيئة السكونية لهذه النسبة وحدها بآلية تجسدها فيكون وضع الانتماس وضع القيام بعينه لا ليعمل اللازم ما
 ذكرتم اشتهر الكافي معنى الوضع الذي هو جسمها فما كان غير قابلا لفصل الجاصل من النسبة الخارجية لا ليعمل الجاصل
 وللفصل فعدان وجودا واجلا فكيف يتصور ان حصه من الجنس تهرت فضلا ثم فاقته فاهتت الى فصل آخر فافهم
 اذن اعتبارا لثبوتين في مائة الوضع الاربعة الملك ويسمى الجدة وهي بغير عرض لشيء بسبب المحيط فقبل انتقاله وهذا
 القيد الاخر اعني انتقال المحيط بالانتقال المحاط بهما زال الملك عن المكان أي الابن المتعلق به فانه وان كان غير متعلق
 لشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بالانتقال الممكن سواء كان ذلك المحيط اسرا لطبيعيا متعلقا كالآلة
 للحرارة مثلا او لا يكون لطبيعيا سواء كان محيطا به كالنوبل لشمس جميع البلدان او محيطا بالبعض كالخمر
 والسمامة والنفخ والقميص وغيره التي من الاماكن وهي النسبة المتكررة أي نسبة تعقل بالقياس الى النسبة
 اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاول كالألوة فانهما لا يعقل بالقياس الى النسبة وانما هي النسبة
 القيمة نسبة تعقل بالقياس الى الالوية فالاضافة تخص من مطلق نسبة فاذا نسبتها المكان الى ذات الممكن
 حصل الممكن باعتبار الحصول فيه معقود الابن والذات نسبتها الى الممكن باعتبار كونه ذاك المكان كان الجاصل
 مضاعفا لان لفظ المكان نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كونه الشيء ذاك المكان أي متعلقا فيه
 فالكانية والتكميلية من معقولة الاماكن وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل من ذات الشيء والمكان لا نسبة
 معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من هذه القول بهذا كما هو متناه لك يمكنك الفرق بين النسبة التي ليست
 بمضاف وبين المضاف فاعلم انه في سائر النسب فانما قد طول فيه الكلام وما عدا ما قلنا السواء
 ان يعقل وهو التاثير كالتسحق باوامرنا فان لم ندم نحن عاين فارة هي التاثير الذي هو من معقولة تعقل
 فهو من غير معقولة كالتسحق بالاشعاع الذي لا يشع بعد التسحق الذي لا يشع بالاشعاع الذي لا يشع بعد التسحق
 ذلك المبدأ هو السلب ان يعقل وهو التاثير كالتسحق باوامرنا فمن ان لم ندم عاين فارة هي التاثير الذي لا يشع
 الذي من معقولة ان يعقل فهو من غير معقولة اذن غير معقولة بل هي العدة أي بعد التسحق الذي لا يشع بالاشعاع الذي لا يشع
 فيفعل بعد التسحق امر قار من معقولة وكيف وكذلك الاثر في القاري النوبل القطيع المستقر في الحشيش
 وغير المستقره لما أي غير استعدا والسنخ السخوة تقبولة أي قبل التسحق الذي هو من معقولة وكيف البعض
 ولما كانت بان المعقولات ان مرين قد يكون غير قارين أي تعقل لما ان يعقل وان ثمنين دون الفعل والانتقال
 قيل الجدة والقطعة عارية عنها أي عن القولات التسبق ليعمل الصغر فقالوا لا ثم الصغر عاين اذ لا وجود لها في
 الخارج وان سلبا انما عاين موجود وان نحن لم نحضر الصغر فاعلمنا أي في التسحق على معنى ان كل ما هو
 عرض فهو من غير معقولة غير قارين غير عاين أي هناك عرضا غير قابل حصرنا فيها المعقولات وهي لا يمكن
 العاينة على معنى ان ما هو من غير معقولة على المعقولات فاعلمنا أي الوحدة والنقطة علمنا ان
 اذا اتهم ان كلامها معقولة على الفاعلة قول الجنس وتحت اجناس لا يدرج فيها ذكرنا حتى ثبت انها خارج

سواء
 الاضافة
 النسبة
 المتعلق
 في قوله
 في قوله

عالميان للاعراض خارجان عن التشخيص بها صرح الراجح ان العاليية فيها ولم يثبت شي منها اى من هذه الامور
 الثلاثة لئلا يكون قولنا على ما قلنا قولا عرضيا وان يكون مجموعها ثامنا متفقاً الحقيقة او انوا حقيقة لا
 اهل ساد وان يندرج اى مقوله الكيف كما ذكرنا في المباحث المشرقية لئلا في منها عرض لا يتوقف لتعريفه
 على تصور لم خارج عن علمه ولا يقتضى قسمه ولا النسبة في اجزاء الحاصل وانما اجماعنا في مقوله الكيف على ما قلنا
 فبطلان الحكم هو الذى يوجب القسمة لذاته بخلافها واعلم ان دعوى الاختصاص لمقولات النسبة في القسمة
 يشتمل على تقييد اعمها ان هذه اقسام اجناس بالية والثاني ان ليس الله اصح من عالمها سواها وليس شئ
 من جنس المقاييس يثبت في ذلك ولم يثبت كون كل واحد من المقاييس سائما في نفسه بجزا ان يكون ما قلنا امورا
 محتملة بالحقيقة هو عارض لما فيكون جزءا عالميا لاجناس ولا كونها لم يثبت ان يكون هذه اقسام
 لتقديرها اجناسا عاليها لئلا يكون ما قلنا انوا حقيقة فيكون كذا ان منها يخرج منفردا عاليا
 او ان يكون اثنان منها او اكثر واحدا تحت جنس اخر فيكون ذلك اقسام اجناس اخرى عينا
 ان كان ما قلنا اجناسا او اجناسا سافلا ان كان ما قلنا انوا حقيقة فلم يثبت المقام الاول
 بل لم يقل لم يقصد احد من المشايخ اصلا لاجناسا ولم يثبت الاخر الذى هو المقام الثاني كذا في مقوله
 اخرى اى جنس على الاعراض من حيثها المذكورة وقد اخرج ابن سينا على الصبر خلافا لما على العرض
 ينقسم ايضا ما يلازم من النفي والاشبات الى كم وكيف وسببه كما مر من ان العرض اما ان يتبين لذاته اقسامه
 او لا الثاني اما ان يقتضى النسبة لذاته او لا فلهذا اقسام ثلثة لا يخرج للعرض من غير الجبر فاحصر اقسام
 الموجود الممكن في ثلثة اقسام بالية بالاشياء لا جزا موضوعا لجنسها لى جنس وموضوعا لاولا يكون النسبة
 بين اجزاء موضوعها لى مجموعها الى مجموعها من حيثها اى هذه النسبة اما الى كم فان كان قلا راجح
 اجتماع اجزائه ما كان استقل ذلك الحكم القاتية اى باستقلال موضوع النسبة في الملك والاهل وان كان
 ذلك الحكم مفرقا منى واما الى النسبة فالصفات لان النسبة شكرية واما الى كيف لا يقتضى استتالي
 الكيف الا بان يكون منه مفسره وهو ان يفعل او يكون بوقت محدد يسببه ان يفعل
 اما ان الى الجبر وهو لا يقتضى النسبة بل يلائمها بل عارض من عوارضه ولا يخرج ذلك عما قلنا من الامور
 الثلاثة فالنسبة الى الجبر راجعة الى النسبة المذكورة لا قسمية بلية فان كانت كذا في مجموعها في عشر مقولات
 والاعراض في سبع منها والاعراض على ما ذكرنا في الجبر اما لاجناسا لى اقسامها لى ان لا اعراض الا اعراض قط
 حتى يخص في الاين والملك بل قد يكون بالنسبة الى الكم القابل لوجه دينا راسية من محض سمى والمطابقة
 التى هي الاتحاد وايضا باعتبار فى الوضع لستة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج كذا في مقوله جابر التركيب
 وانما يوجب كذا في الاقسام كذا في ان يعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى اللفظ فليكن
 قسما خارجا من الاقسام المذكورة واللفظ في جنس الاقسام الملكة النسبة الى العدد الذى هو الحكم تفصل

ولا بد ان يكون متفاديا اي متفاوتا في القسمة الى الزمان الا ان يكون متساويا في القسمة
 الى كين منى او لا يجب ان يكون كذلك النسبة باحصل فيه حتى يكون متى فان المحرك لا يمتد في الزمان
 مقدار واحد الجسم الذي هو كل تلك الحركة نسبة الى الزمان وليس حساب متى منها الى الزمان بحصوله فيه
 والقياس ان النسبة الى القسمة لا يقبل الا بالان من غير او منه غيره وما الدليل عليه بل قد يكون تلك النسبة
 بالمشابهة اذا جاز ان يكون النسبة الى على وجه آخر لم يكن بحركة في ان يفعل وان فعل على ان انحصار ما بين
 المتوحيين في نسبة الى الكيف من طرفه والقياس نسبة الى ذات الجسم معقولا كما حصل في سبل الاعراض
 في ذات الجسم وكون الخيزر الى وجه حصوله في الخيزر ان حصوله في نسبة الى اجزائه وكونه في نسبة الى
 وبالحقيقة ليس انقضاء ما بينه من الاقسام ضروريا وانتم مطالبون بالوجه عليه وبقيل احقرنا الوجود لما وجدنا
 شيئا منسوبا الى الوجودات المتكثرة في ذلك الذي ذكرنا كان هذا النسبة فها بعد وجب الرجوع الى شرفي في
 قبل كل شيء الى الاشتقاق وطرح كونه هذه المقدمات المطلوبة وان كان اسيا بما ذكره الارشاد الى
 كيفية الاستقراء فباب اس فان فيه ان مما ذكره تقريرا الى القبط الجامع للثبوت وتبيين الخطأ الثاني
 من الاشتقاق ولعلم ان اختصاصا للمكانات في هذه المقولات بالمشابهة فيما بينهم وهم معترفون بانها لا يسهل لهم
 سوى الاشتقاق الذي لا يفيده الا ضاعيفا ولذلك خالف بعضهم في المقولات اربعا الجواب بوجه ولكن
 والكيف والنسبة ادناه الباقية لبعضهم حلها ضاعفا الحركة مقولة براسا وقال البعض ان لم يكن
 قد انما الحركة وان كان قارفا ما ان لا يمتد الا مع الغير فهو النسبة والاضافة وقيل بدون النسبة
 اما ان يقتضي هذه النسبة فهو الكيف والاضافة الكيف وقد صرح بان المقولات ارجاس عناية للوجودات
 فانه المقولات الامتياز بين الامور العامة وغير بالاسا كانت بوجوه او عدد حكا كوجودا شبيهة والاشكال
 وانحى في بعض هذه بوجهين وكذا مضومات اشتقات نحو الابيض والاسود فخر قبحها لانها احيانا
 لما بينا لها وندوة نوحية مثل الاسود والبياض والانسان والفرس كون الشيء وابيض كالحصول سببه
 زعمية قد لا اما الحركة فالحق انها من مقولة ان يفعل فذهب بعضهم الى ان مقولته الفعل لا انفصال
 اعتبارا بيان فانه تنجيز الحركة فيها المقصود الرابع في اثبات العرض لم نذكر وجوده الا بان كينا
 الا انهم فانه دمج الى ان ١ لم كلما جواهر فالحركة والبرودة واللون والفضة شاعبت في ضابط
 جوسر او القائلون به اي بوجود العرض اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شرفه فليكنه لا يبالى شاعف كاني
 العلقي من تبعه من المبصرين فانه جوز ارادة عرضه بحدوث لاني محل جبل الباري تعالى مردها اي
 تلك الارادة والعرضه كافية في حين المقامين فاما ذلك الاولان والاضافة والاصول است
 والطوم وان لا يوجو والحركة والبرودة وغيره لا يجوز ان لا يشك في انها كما لا يجوز ان لا يشك فيها
 ودعوى كون الارادة فاعية بنفسها وكون الباري حق وجب وعلا مردها بانها مع اشتقاقها من الباري

غيره مكانه مرتبة المقصد الخامس في ان العرض لا يتصل من محل الى محل على قياس تقابل جسم
 من مكان الى مكان وبذلك الحكم قد اتفق عليه العقلاء على محبة المتكلمين لان الانتقال انما يتصور
 في التميز وذلك لان الانتقال هو حصول الشيء في غير مكانه في غير زمانه بمعنى التحقيق لا في التخييل
 والعرض ليس يتميز زمانه فلو ان ذلك الانتقال لمفسر بذكر هو انتقال الجوهر من مكان الى مكان غير
 واما انتقال العرض الذي كلامنا فيه فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قباله بمحل آخر وليس هذا
 مما لا يتصور في العرض بل لابد من ثبوت الانتقال هو حال الانتقال انما في محل الاول
 او الثاني وكلاهما بطلان كونه في محل الاول هو افتراؤه في مقدم على انتقاله كونه في محل الثاني
 بثبوت فيه ثباته في الانتقال اليه واما في محل آخر فيعود الكلام الى الانتقال الى هذا المحل ويلزم
 ذلك المحذور لانا نقول جازان يكون انتقال العرض ونفيا لا تدري بما فيكون ان معارضة بمحل
 بان مقارنته بمحل آخر واما عند الحكماء فان تشخصه اي شخص العرض بعينه ليس لانه وبما يسته
 ولا لاولئك وما والا انحصار نوعه في تشخصه ولا لاي محل في ولا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه
 ولا بتفصيل لا يعنون حاله ولا محل له لان نسبة الكل سواء في سائر تشخصه
 هذا الفردون وغيره ترجع بلامرجع فهو اي تشخصه بمحلها حاصل في الكل الثاني بوجه اخرى اي تشخصه
 آخر غير الشخص الذي كان حاصله في محل الاول لانه لما كان بمحل في تشخصه لم يتصور مغايرته
 عنه باقيا تشخصه بحسب انتفاء وح كذا يكون الحاصل في محل الاخر عين الذي عدم بل حصا آخر
 من نوعه والانتقال من محل الى محل آخر لا يتصور الا مع بقا الموهبة المتفردة عن احداهما الى الاخر
 واذ لا بقا لموهبة بينهما فلا انتقال اصلا وفيه نظر جواز ان يكون تشخصه بوجه الحاجة ولا يلزم
 انحصار التشخص في الشخص انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بما به وفيه بحث لانه ان اراد به بوجه
 الحاجة تشخصه لم يكن الشيء عليه لانه ان اراد به بوجه تشخصه كان لكل علة بوجه وان اراد به بوجه
 بعينه فان اخذ مطلقا لم يكن علة تشخص معين وان اخذ معينا فلكل تشخص معين لان لعين الوجودات
 في افرادها به بوجه انما يكون تبصينات تلك الافراد فلو عكس واراد به بوجه الدليل انما لا يستد
 نسبة المتفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين خصوصا اذا كان المتفصل
 فاعلا مختارا فان لم ان يختار ما شاء ويخبره افع عليه انه لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في تشخصه وبالقابل
 في اثبات امتناع الانتقال العرض يحتاج الى محل العرض فاما ان يحتاج العرض لعين اس
 محل معين فانه ايضا بوجه ان خصوصية ذلك العرض لعين متعلقة بذلك المحل لعين مقتضية اياه
 له انما اولى محل غير معين ولا وجود له لان كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم من ان
 لا يوجد العرض في الخارج لا تقا والى الذي يحتاج هو اليه وبذلك بطا تعلقا لعين الاول فاستنع

الانتقال وهو المظروف فيه نظر اذ قد يتخلل العرض لمعين الى محل بلا شرط اليقين اى الى محل مطلق
 غير مقيد بالتعيين وانما اهم من معين الذى قيد بالتعيين فيه جرد ذلك المطلق للمخوف بلا شرط معين
 على كل معين من المعينات لا الى محل مقيد بشرط عدم التعيين على يتبع وجوده فى الخارج فيلزم
 ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى محل مطلق عن اليقين ولا يحتاج الى المقيد لعدم
 التعيين اذ لا يلزم من عدم اعتبار اليقين فى المحل الذى يتخلل اليقينا العرض لمعين باعتبار عدم
 التعيين فيه كما قد علمت من ان الكمية المطلقة التى لم يعتبر فيها وجود محلها ولم يقيد به الحكم من ان
 المحل مطلقا المقيدة الموجودة فى الخارج ومن المحررة المقيدة بعد ما استحيل فى الخارج وجودها وبغير
 فهو اى باذكر ثم من الدليل واراد فى الجسم بالنسبة الى الخيزر فيقال الجسم يتخلل فى كونه مخزرا الى الخيزر
 بانفسه فاما ان يحتاج الى خيزر معين واخر معين والثانى لظلال غير معين لا وجود له فتبين الاول
 فلا يجوز انتقال الجسم عن الخيزر معين الى غيره فانفق ذلك كما هو موجودا فانه من غير ان لا
 ذكر نحوه من اشتغال الانتقال على الاعراض انما للحس فان راى جهة الفتح فيشكل منه الى ما يحاذيه
 والحارة فيشكل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس فاجاب ان الحاصل فى محل نشأ من جهة
 الحماض شخص آخر من الراية والحارة مماثل الاول الحاصل فى الفتح او النار كجدر الفاعل
 المختار عندنا بطريق العادة عقيب المحاورة او المحاسة او الفيض ذلك الشخص لا يتصل بالمحل
 من الفعل الفاعل عند الحكماء بطريق الوجوب لاستحواذ يحصل له فى المحاورة والمماس المقصود
 السواء لا يجوز قيام العرض بالعرض عندنا كثر للعقل خلافا للفلاسفة لنا فى عدم المحاور
 وجه المذكور فى الكتاب وبيان الاول ان قيام المصفة بالمصوف معناه فيقول المصنف تبعا لخيزر
 الموصوف وهذا اى كون الشئ متبوعا لخيزر غيره لا يتصور الا فى الخيزر بالذات لان الخيزر متبوعه
 غيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعاً له والعرض
 ليس متبوع بالذات بل هو تابع فى الخيزر للمجبر فلا يقوم به غيره الوجه الثانى ان العرض المقوم لا يجوز
 ان يقوم بنفسه وان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه ولا يتكسر الاعراض المقوم بها الى خيزر انما
 والجميع تلك الاعراض المتسلسلة حاصلة لانه محل وقد عرفت بطلان الاشتغال تمام العرض
 واحد اكان او متعدد بنفسه بل لا بد من محل يقوم به وان انتهت الاعراض المقوم بها الى الخيزر
 فالتكامل قائم لان الكل تابع لذلك المجبر فى خيزره وح فلا يكون عرض قائما بعرضه والمقدر خلافا
 وبما اى ان الوجهان صعيان اما الاول فلان ان القيام هو الخيزر تبعا كما ذكرتم بل هو شخص
 التامع وهو ان يختص شئ باخر اختصاصا يصير به ذلك الشئ نفسا لا اخر متبوعا به فسمى الاول حالا
 والثانى محلا لا اختصاصا بالسواء بالجسم لا اختصاصا بالماوراء كذا وقد عرفت اى تحقق ان معنى القيام

هذا دون ذلك امران الاول التحيز بصفة الجوهري قائمه به وليس التحيز بتحيز انبعاثه ولا كان
 استتبعه الذي هو التحيز مشروطا بنسبه ان قلنا بوجوه التحيز لقائم بذلك الجوهري اذ لا بد ان يقوم
 التحيز اولا بالجوهري حتى يتبعه غيره في التحيز فان كان ذلك التحيز نفس التحيز فقد شترط قيامه بالجوهري
 لقيامه بالجوهري وهو شترط اطلاق الشيء بنفسه او يسلسل ان قلنا بتعدد التحيز لقيامه بالجوهري فيكون قيام
 كل تحيز بوجوه واما لقيامه بغيره فبذلك وكذا الى ما لا نهاية له الامر الثاني اوصاف الماري قائمه به
 كما سبق في غير شايه التحيز في ذاته وصفاته واما الوجه الثاني فانه لا ينبغي ان يقوم عرض لغرض كان
 وذلك العرض الثاني باخر مرتبة الى ان يتقوى الى الجوهري فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهري في تحيزه
 اقبله او البعض الآخر تابعا لبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهري تابعا
 له في تحيزه اقبله او بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة القول بان النتائج لا يكون متبوعا لآخرها
 هذا اولى من حكمه مستوعب لحوار ان يكون احد هاتين مقتضا كلوه متبوعا ومحملا والاخر مقتضا كلوه
 تابعا ومحملا وسواء اى ما ذكرنا ومن قيام العرض بالعرض مع الانتباه بالآخرة الى الجوهري محل النزاع فان
 قيامه به مع عدم الانتباه اليه لا لا يتقوى به عاقل وقد ارجع بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض
 بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم لقيامه بالعلم كما كلام في العلم الاول فيعلم ثم العلم
 وتبرر وروى بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض بالعرض بالعرض بعضها دون التامة والمتنازع في
 ارجح الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطء وخصان قائمان بالحركة
 القايمية الجسم فانما يوصف له اذ يقال حركته من حركته بطيئة دون جسم فانه بالمعنى لا حركته لم يصح
 بالضرورة ان يوصف بالسرعة او بطيء والحواس انه لا يصح هذا الاحتجاج لاسطة من ههنا فانها اى
 السرعة والبطء ليسا عزميين ثابتين للحركة بل هما لسكنات اى السرعة والبطء لهما
 اختلاف بين الحركات وقلتها وكثرتها فاصل البطء وان الجسم يكن بكنات كثيرة في زمان قطع
 لساقة وتصل السرعة انه يكن بكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطء ولا شك انهما
 بنسبة المصنفين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على نسبه لحوار ان يكون
 طبقات الحركات ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطء وانما يختلف باختقيقه وليس ثم امر
 موجودا لا الحركة انحصارها التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة لاختلافها والسرعة والبطء
 والذات يوصف بها الحركات فمن الامور انسية التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا عقلت الحركات
 المختلفة بالحققة فليس بعضها الى بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطء وذلك وكلوا هما من
 نسبتين مختلف حال الحركة فيها حسب اختلاف المقاييس فانما اى الحركة يكون سرعية بانسية
 اى حركته وبطيئة بالنسبة الى حركته اخرى فلهذا انما السرعة والبطء وصفان للحركة اعتبارا بـ

ولا نزاع في وجع الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة والحكماء احتج
 آخرون بان الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قايما بالسطح لانه الذي يوصف له اذ
 عرض فاشارة الى جواريقولوا بانما الخشونة والملاسة وان تسلم انها كيفيتان اى لا تملك انهما من باب كلفيت
 بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم انها كيفيتان موجودتان فحقا هما
 بالبحسب لا بالسطح **المقصد السابع** ذهب الشيخ الاشعري ويطعوه من الاشاعرة الى ان العرض
 لا يعمي زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عند عدم على التقضي والتجديد يتحقق واحد منها وتجدد آخر
 شكله وتخصيص كل واحد من الاحاد والمنقضية التجديد لوقته الذي وحده انا هو لبقاء واختلافه
 يتخصص بمجرى اوقته كل واحد منها بوقته الذي خلق فيه وان كان يمكن اخفاه قبل ذلك الوقت
 وتجدده وانما يجوز الى ذلك لانهم قالوا بان اسبب المخرج الى المؤثر هو الحدوث فيلزم استتار العلم
 حال بقاءه عن الصلابة بحيث لو جاز عليه عدم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لما عرف من وجوده
 فذهبوا الى ان بان خروجه لبقاء المجرى هو العرض ولما كان هو تجدد واحتجابا الى المؤثر ولما كان المجرى
 البقي حال بقاءه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة امتلاك شرطه ليدفع الاستتار واصلا ومنتزعا فمضى ذلك
 النظام والكتبى من قدما والمعتزلة وقالت الفلاسفة وجوب المعتزلة بقاء الاعراض سوى الازمنة
 والحركات والاصوات وذهب ابو علي الجبائي واتبه وابو الهذيل الى تفريق الانوار والطعوم
 والروائح دون العاوم والارادات والاصوات والنوع الكلام والمعتزلة في بقاء الحركة والكون
 خلاف كما ستعرف في مباحث الاكوان قالوا اى الفلاسفة والمالكية من هذه الاعراض اسبابا لا تقتصر
 اسكانه بوقته الذي وجد فيه لا قبل ولا بعدا لانه ان يوجد قبل ذلك الوقت لا بعدا ولا قبله
 الى سلسلة متقضية لذلك الاختصاص خرج الاصحاب على علوم بقاء الاعراض لوجوده لفظا وانما
 ولو بقيت كما كانت باقية اى متصفتة بقاء وقائمه والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض فلما نام
 ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجبر وان سلم كونه عرضا فلما نام
 استلزم قيام العرض بالعرض الوجه الثاني يجوز خلق شكله في محله في الحالة الثانية ليس وجوده لان
 الله سبحانه وتعالى قادر على ذلك اجماعا فلو بقي العرض في الحالة الثانية من وجوده استحالة
 وجود شكله فيها والا اجماع المشركان وذلك مع بقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جازا لثباته فيكون
 باطلا قلنا بخلافه الله تعالى منه اى في ذلك المحل بان يعدم الاول عنه لان جوارا لثباته في محله في
 الحالة الثانية ليس مطلقا بل مشروط بعدم الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جوارا لثباته في محله
 في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم الجوار الاول فيها وايضا ما ذكرتم من انكم في الجبر لا تتصور خلق شكله
 في خيره في الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لاستغ خلق شكله كذلك لاستحالة اختراع الجبر

بالذات نے چیز واحد ناقص علیکم التوجہ الثالث وہو العدم عند الاصحاب نے اثبات بذہم طلب
انہا ای الاعراض بوقیعت فی الزمان انشاء من وجودہا امتنع زوالہا فی الزمان الثالث فی العدم
واللزوم الذی ہوا متعلق الزوال بطبلا بالاجماع و شہادۃ محس فایز شہد بان زوال الاعراض واقع
یلا اشتباہ فیکون الملزوم الذی ہو لبقا بالاعراض باطلا ایضاً بیان الملازمۃ انہ انزال العرض
بعید لبقا فاما ان نزول بنفسہ و اقتضاؤا نہ زوالہ و اما ان نزول غیرہ مقتضی زوالہ و ذلک لغيرہ اما
امرو مجردی یوجب عہدہ لذاتہ ای لا باختیارہ فیکون فاعلا موجبا و مہو طرہ الصد علی محل العرض
الزوال وجبہ لذاتہ بل باختیارہ و ہو الفاعل الملزوم بالاختیار و اما امر عدی و مہو زوال بشرط
و ہرہ الاقسام الاربعۃ المحصرۃ لاحتمالات العقلیۃ باطلہ اما زوال بنفسہ فلان ذاتہ لو كانت متفقۃ بعیدہ
یوجب ان لا یوجد ابتداء لان لا یقتضی ذاتہ شئ من حیث شیء لا یمکن مفارقة عہدہ و اما زوال بطرہ
عہدہ علی محلہ فلان حدوث الصد فی ذلک المحل بشرط بقایہ عہدہ فان المحل لم یحل عن خود لم
لیکن انضاف بعیدہ آخر فلو کان انتقار عن محلہ بطرہ عہدہ نرم الدوران کل واحد من انتقار
الصد الاول و طرہ بان الصد انشاء نے موقوف علی الآخر محلی بہ کہ نقول فی البطلان ہذا القسم کا
انتقار من الطریقین فلیس الطاری بارا لالباقی اولی من العکس و ہر ان یدفع الباتۃ للطاری
بل الدفع الصادر من الباقی یمون من الدفع الصادر عن الطاری فیکون الدفع اقرب الی
الموقوف من الرفع و اما زوالہ بعدم تحار فلان الفاعل بالاختیار لا بد من اثر یصدر عنہ و احدہم
نقی محض لا یصلح اثر المختار بل ولا فاعل اصلا و نقول فی البطلان کہون زوالہ لاختیارہ و اثرہ عدم ظاہرہ
ازلا فرق بین تون اثرہ لا و قولنا لا اثر لہ کما مر فی بحث الاسکان علیہ انما فعل الذی ہو الزوال
العرض فاعلا اصلا ہو او فرض مختار او موجبا و اما زوالہ لزوال شرط فلان ذلک بشرط ان کان
عرضا آخر تیسرہ لا تاشغل الکلام الی العرض الذی ہو الشرط فیکون زوالہ لزوال بشرط الذی
ہو عرض ثالث و کذا فیلزم وجود اعراض غیر متناہیۃ بعضها بشرط بعض وان کان ذلک بشرط
جوہر او جوہر نے بقایہ مشروط بالعرض لازم الدوران بقا کل واحد من الجوہر و العرض مشروط بقا
الآخر و موقوف علیہ و الاخر عرض ای علی الدلیل الذی عہدہ عہدہ انما مختار نہ نزول بنفسہ فلو کان
فلما یوجد ابتداء ہم مجاز ان یوجب ذاتہ العدم فی الزمان الثالث و الراجح خاتمۃ ای دون الزمان
الثنائے فلا یلزم ان یوجب ذاتہ العدم مطلقا شئ یمکن متعنا فلما یوجد ابتداء بل یلزم ان یمکن
اقتضاؤا نہ علیہ فی زمان مشروطا بوجوہہ فی زمان سابق علیہ و استحالة ممنوعۃ ثم ہذا الدلیل
الذی ذکر تہ و اردو علیکم نے الزمان انشاء فی بعیدہ و ذلک بان یقال لہ یجز زوالہ فی الزمان
الثنائی لان زوالہ فیہا لذاتہ و نفیہ الی آخر الکلام ما ہو جوہر علیہ عہدہ فی سورۃ النقص ہو جوہر

هو من متعدد مجتمعة خلافا للظن العام ولما جاز من المتعذر ان يمتنع هذا العقل بل من تجدد الاعراض تجدد
 الاجسام على غير ما هو عليه فلا حاجة الى طرد الدليل منها وانما يحتج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة
 من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذبيبة ولقيده ما ذكرناه قوله ومن ثم لم يجرى طرد هذا الدليل في
 الاجسام لتعليم انه يرد والاجسام نقضا عليه اس على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام وقد يجازى
 اى عن طريق النقض بانه لئلا الجسم بل الجواهر مطلقا قد يزدول بعرض يقوم له اى بخلق الله سبحانه عرضا
 متافيا لبقائه فيقوم ذلك العرض بالجواهر فيزدول كالفناء عند المتعذر لقائه عند عدم عرض اذ خلقه مبر
 فثبتت الجواهر كلها فان قيل المشهور في المعتزلة البصرة ان الفناء عرض متافيا لبقائه وبذلك
 لا في محل فيجوز به الجواهر ولا يكون قائما بالنعاني كما ادعى عليه اجيب بانه جاز ان يخلق الاولانى محل
 ثم يتعلق بمحل ارادوا من فناءه والادوية ان يقال المقصود لتشيبة ذلك العرض بالفناء على مذبيبة
 في مجر ذكره متافيا لبقائه وان اخترقنا في ان احدهما قائم بالمحل دون الاخر او بانه قد يزدول الجواهر
 لعرض متافيا لبقائه عند ما يريد ان ما ذكره او لا يطرئ زوال الجواهر على اى المتعذر ولما في
 زوالها طريق اخر وهو ان لا يخلق الله الاعراض التي لا يكون خلوا الجواهر عن فناء قطعها والجواب
 عن جواب النقض ان يقال اذا جازم في فناء الجواهر السابق ذلك الذي ذكره من ان يقوم به
 عرض متافيا لبقائه او لا يخلق الله عرضا لا يكون بقاءه بدونه فليخبر بشدة في فناء العرض الباقي فليخبر الدليل
 في اصل المدعى ايضا الا ان اليهود ادعت او يهودا يستقل الى ان العرض لا يقوم بعرض فلا يفسد فناءه باحد
 او جبين المذكورين في فناء الجواهر والكرامية من المتكلمين اجابوا اى بهذا الدليل على ان العالم لا يفسد
 ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة اذ قد بينا ان كل اقسام البقاء لا تتشعب الزوال بقاء الاجسام ضروريان
 فيه فلا فتح زوالها قطع سياستك في سبب منحة الفناء على احاطة زيادة بحث عن هذا الموضوع نيزاد به
 انك قد علمك ثم التاميلين ببقاء الاعراض طرق الاول بقاء بدنه فانما يشاء هذا اللون الباقية فانما بقاءها
 قوح في الضروريات قلنا لا دلالة لما في الله بدنه على ان الله واحد ثم يجوز ان يكون ثمة الاستوردة
 بلا فصل كما هو المدعى من الاثوب يري امر واحد ثم احجب بالمشبهة وبه في الحقيقة مثال توارده على
 الاتصال الثاني ان يقال اذا جازم تواردها امثال في الاعراض فليخبر بشدة في الاجسام فيلزم ان يكون بقاء
 الاجسام وبوطا اتفاقا قلنا ما ذكرتم تمثيل قياص فبهي باجلاس مكان فاسد وليس يمكننا بقاء الاجسام مشبهة
 استمرارا حتى يحل مشابة اكثر اعملا جامعة في ذلك تمثيل على شكلنا بقاء الاجسام بالضرورة العقلية لا بالمشبهة
 الحسية وبه نؤله اى ببقاء الاجسام لم يفسد الموت والحيوة لان الموت كما هو المشهور عدم الحيوة بل نقصانها
 واذ لم يكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بانثالث العرض جودا عاودة وهو اى اعادته بتاويل ان
 يعاد وجوده في الوقت الثاني الذي هو بعد موت عدمه الذي هو عقيب وجوده واذ جازم وجوده في وقتين

محل الوجود متبعا في وقت متوسط بين الوقتين قدوة اي موجودة بدون محل الوجود بل على سبيل التماثل الجواز
 ولا يتبع لغيره الا عرض قلنا الشيخ من عادة العرض لا يغير عليه في تلك ان سلم ان الاعادة جائزة بقياس ببلجات
 اي بقياس موجوده في الوقتين بل بقتل الوجود على جوده فبما قلنا بقياس لا جاز فيه دعوى الا لا يوتيه اي اولونه بوجود
 بل بقتل الوجود بل بقتل الوجود على الجواز ان يكون بقتل الوجود شرط الوجود في الوقت الثاني فيكون الاعادة دون الوجود
 بل نقول انك اعني الوجود في الوقتين من بقتل الوجود عندنا جائز ان يكون في وقتها بقتل الوجود في وقتها في وقتها
 في الجواز اصله وقد يقال لما ان الحكم على اجسام ضروري في كل موضع كقولنا لا يكون بقاء الا من كان في كل موضع في كل موضع
 بمقتضى افعال وطرق المذكورة تبينه في كل موضع في كل موضع كقولنا لا يكون بقاء الا من كان في كل موضع في كل موضع
 لا يتبعه كجواب قدوة اي هذا حكم معلوم بان ذلك لا يجوز بل هو اقسام هذا الحكم في كل موضع في كل موضع في كل موضع
 الى فكر ولا فرق بينه اي بين خبرنا بان العرض الواحد لا يقوم بجليين ومن خبرنا بان الجسم الواحد لا يوجد
 في آن مكانين قلنا ان الجزم الثاني في بدعي لا يشبهه كذا الاول ركنه نقول لنبه العرض الى المحل
 كسبته الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين جاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد عليه ان يشترط
 ليست على السواء لا مكان حلول اعراف متعددة معاملة محل واحد اشتغال اجتماع جسيمين في مكان
 ويؤيده اي يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يتبع ان يقوم بجليين ان العرض انما يتبعين في شخص محله
 كما هو فلو قام عرض واحد بجليين كان له حسب كل محل بعين وشخص لا اشتغال تولد العليتين على
 شخص واذا كان له اثنين كان الواحد اثنين وهو محم وليس هذا استدلالا لان الحكم ضروري بل
 سيد له بيان لميته فان اشترطه المعلوم بالبيته او اعم لم يمت به اطمان المذهب الاكثر وان كان الجزم اليقيني
 حاصله بدونه ولم يجد له مخالفا الا ان قدما انما يتكلمين بهذا وقع في نسخ الكتاب واشهره في الكتب في الجزم
 ان قمار الصلابة القائلين بوجود الاضافات جواز اقسام نحو الجوار والقرب والاخرة وغيره من
 الاضافات الممتزجة بالظرفين فالمراد بالاضافات ان قام بكل منهما اضافة ممتزجة كان كل واحد منقطعا
 عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة ليرتبط بينهما بالحق انما سئلان فبما من ذلك مخالفة
 بالشخص اقرب ذلك من هذا وان شارك في الحقيقة النوعية وبقية المشاركة اشترط الوحدة النوعية كما يتبين
 في الربط بين المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية توضيح اي توضيح ما ذكرنا من الاختلافات
 الشخصية في الممتزج بين المتخالفات من الاضافات كاللا يوتيه واللا يشبه على ذي مسئلة انما
 مستحاذان بالشخص بل بالذوق الفصح وجود الارتباط بين المضافين اشترط الاب والابن بالزعم
 قياما به جواز قيامه بالقرين الامرين اشترط محليين فان الجوار والقرب والاخرة مثلا كما يحقق تميز
 شئيين تحقيق بين اشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها بهما ايضا ولا يندفع هذا الا بالزعم
 الابيان الفرق فيه قال ابو بوشم التاليف عرض وانما يعقوب بن الجوزي لا اكثر ان الاول وهو كونه عرضا

يقوم بخيرين فلان من الجسم ما يصيب انفكاكه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض ليس من تلك اجزائه
 الانفكاك التاليف يوجب ذلك المسمى لولا له ما صوب الانفكاك بين اجزائه كما في التاليفات
 ولا يتصور وجوب العسر وصعوبة الانفكاك في العدم لمحض فهو يسهل التاليف عطفه بغيره موجوده موجبه
 بصعوبة الانفكاك ولا يقوم التاليف بكونها من اجزائه من ضرورة اي لا يجوز ان يقوم بهذا الجزء فقط
 فذلك الجزء فقط لان التاليف لا يعقل في امر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم لواحد من الاجزاء
 لكان الامر فوقنا كما اي كل منها مع الاخر مما من حيث هو مجموع والاك ان لمحل احدا وهو المثل وجوبه
 منع ان عسر الانفكاك فيما بين اجزائه بعض الاجسام للتاليف التام تلك الاجزاء بل لفاعلها
 الذي الصق باختباره بعض تلك الاجزاء وبعض على وجه صعب الانفكاك به واما التاليف
 وهو لا يقوم باكثر من جوهري فلانه لو قام التاليف الواحد بتلك الاجزاء او مشاها لكان التاليف يعدم
 جزء واحد من تلك التاليف لان عدم المحل يستلزم عدم احوال فيه والتالي بطلان الاجزئين التاليفين
 بينهما تاليف قطعا لان صعود الانفكاك باقية بينهما وجوبه ان التاليف الذي بين الاجزئين غير التاليف
 الذي بين التاليفين لا يجوز ان يقوم التاليف بجزئين كما ذكرته ولقيامه تاليف آخر ثلثة اجزاء فيكون
 التاليف التام بالثلاثة معا غير التاليف الاول التاليف الثاني التاليف الثالث في الحقيقة
 النوعية وانفسى عندنا عدم واحد من ثلثة تاليفات التاليف الثاني التاليف الثالث في الحقيقة
 التاليف بالاثنتين فلا يزمح العدم التاليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالخص بجزء قياسه
 محل مقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بالقسمة فيوجد كل جزء منه في جزء من محله فذا محله
 فيه وقياسه محل مقسم على وجه لا ينقسم بالقسمة محله فكل في كاسية في وقياسه محل مع قياسه
 بعينه محل آخر فوالله في ذلك ما اى بطلانه بيدي وما نقل من ابى لا شتم في التاليف ان محل على
 القسم الاول فلا منازعة مع الالف القسم التاليف وكونه وجوبيا وان محل على الانقسام التاليف
 فبعد تسليم جازمه يعنى المناقشة في وجودية التاليف والمشهور ان مراده القسم الثالث الا انه
 علم بطلانه **المحرم الثاني** في العلم مقدم على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من
 الكيفية فان احد قسميه اعني العدمية المانويات والمجردات واضح وجودا من الاعراض ليس
 لا اقرر لما في ذوات موضوعاتها كقراكميات والكيفيات وقية مقابلة لاول العلم
 خواص ثلث يتوصل بها الى معرفة حقيقة الالف انه يقين حقيقة وقسمه يقين على مقين على
 الحقيقة البديهية وهي فرض شئ غير شئ وقد مر ان هذا المعنى شامل للعلم متصل ولا انفصال وعلى القسمين
 وهي انفصال والفك سواء كان بالقطع او بالكمس والاول من خواص العلم وعروضه للكمس والاول
 يعني باقيا بواسطة اقتران الكمية بها اذا قصرت شيئا منها لم تقسم مع عدمها ولا مقدار العلم من تلك

الافس من التاليف
من علماته

به غیرضد عقل و لا شکی آذولاً و لا ذکاً لم یکنه ان یغیر شیء فی غیر من شیء آخر و موجود و نه و نه
 کافیست قبول اقسامه الوهمیه و الظان ما فی الکتاب انما هو فی المساواة و الا مساواة العدم و نه
 و ان عکسه انما هو فی المساواة و الا مساواة المقدره قال الامام الرازی لا یکن تعریف الک بمساواة
 و لا مخالفة لان المساواة لا یعرف الا بانها اتحاد فی الک فیکرم الدور و ذکر فی المباحث اشرقیه انه
 یکن ان یکاب عنه بان المساواة و الا مساواة ما یدرک باحس و الک لا یالیه احس مفرد ایل انما یالیه
 بع انکم تناو و لا و اجماع ان عقل یجهد فی تمیز احد المضمونین عن الآخر فلهذا یکن تعریف ذلک ليقول
 بهذا المحسوس یعنی ذلک المحسوس متضمن عن تعریف و امکان اخذه فی تعریفه لا یفرض لو تفت معرفته
 علیه و لا یکن ایضاً تعریف الک بقبول القسمه لانه یختص بقصص من قد عرفت و بعد الاختصاص بالمقتضی
 و عدم تناو و لا یفصل بالتعریف المذکور الذی زید فی مفهوم القسمه الوهمیه کما مرح به فی المباحث اشرقیه
 و اشیر الیه فی المحصر و عرفت ایضاً ان الصواب عدم اعتبار ذلک التعریف و ان القسمه الغرضیه تناو و لا
 الک القسمه سعافیه و تعریفه بقبول نه القسمه و اما توجيه المقصود کلام الامام بقوله کانه انما القسمه الا لکافیته
 فلیکن بقیه اذ قد تبین انما ان الک یفصل لا یقبل القسمه الا لکافیته و قد مر ان الکلام فی کتابه تقریر
 واضحاً کافیه متصور خصاص قبول الا لکافیته باکم یفصل و اعلم انه وقع فی نسخه المتن التي تحتها
 بلفظ المنفصل غیره یا یجمله الی متصل لانه الموافق کلام الامام فی کتابه فیه من ینبئ لک کفی الکلام
 علی نسخه الاولی و قد فادی ان القسمه الا لکافیته یختصه بالمفصل فاستبصر انما یحققناه و لا یکن
 بن الحاطین بل یکن تعریف الک بوجود و ابعاد فانه انما یحده لک و لا یوقوف معرفتها علی معرفته
 و لکن عرفه انما یالیه و ان سینا بانه الذی یکنه ان یوجد فیه شیء یكون واحداً و لا سواک و کان
 موجوداً بالفعل و بالقوه المقصود الثالث فی اقسامه فان کان من اجزاء مشترک

فهو الک متصل کالمقدار فان ای جزء من الخط فرض فهو نهایت تجرد و بدایه تجرد باعتبار و نه بقیه غیر من اعتبار

آخر و بدایه لهما باعتبار ثالث فان ذلک یختلف بحسب ما یبتدأ منه فرضاً و توضیح ان الک سواد الذی

یکن لانه ان یغیر من شیء غیر شیء فالذی یکن ان یغیر من فیه اجزاء متبداً علی حد مشترک

بین جزئین منها فهو متصل و احد مشترک هر دو وضع بین مقدارین یكون هو بعینه نهایت لاجل و بدایه

الآخر و نه بایه لهما باعتبار اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الی جزئین کان

واحد مشترک بينهما النقطه و لا و قسم سطح الیها فالحد المشترك هو الخط و اذا قسم جسم فالحد المشترك

هو سطح واحد و احد مشترک بحسب کونهما من اقسامه النوع لما هی حدود و لا ان الحد مشترک بحسب کونه

بحيث اذا قسم الی احد القسمین لم یرویه اصلاً و اذا فصل عنه لم یفقد شیء و لا ذلک کان الحد مشترک

جزو آنه فی الماده و انما یقسم فیکون اقسامه الی قسمین یقسم الی ثلثه و اقسامه الی ثلثه و اقسامه الی ثلثه

الى خمسة وكنز انا لنقطه ليست جزئاً من الخط بل هو عرض فيه وكذلك الخط باقياس الى السطح واصلح
 بالقياس الى الجسم فحقى قوله فان اى جزء من الخط فرض مساحته هرة فان جزء المقدار لا يكون جزءاً مشتركاً
 بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزءاً من الخط فجزءه عبارة والادان لم يكن من اجزاء مشتركة
 فالتفصل كما بعد وفانك اذا اشترت من اشترى الى اساس انتهى اليه استبداد الاربعة الباقية
 من السطح لا منه من اساس فلم يكن منه مشتركاً فيما بين قسميه لاشترى واما السطح لاشترى
 كما كانت النقطة مشتركة بين قسميه الخط والكم المتصل ما فيه قاراي لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود
 وهو ان كان فالان مشترك بين قسميه المتصلين والمقبول على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط فليكن الوجود
 من قبيل الكم المتصل واما القالات اى يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار فان القسم
 المقدار في الجهات الثلثة الجسم عليم وهو ان المقدار اذ في جهتين فقط فيسطع او في جهة واحدة فقط
 فهذه الاربعة اقسام الكم المتصل والكم المتفصل هو العدد ولا غير ذلك لان توام المتفصل بالتفرقات
 فالتفرقات هي المفردات والمفردات احاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يخط
 منه شيء آخر او يؤخذ من حيث انه واحد هو شيء معين فالاحاد الماخوذة على الوجه الاول وهيات
 مجتمعة فيما انفصال ذاتي فيكون عدداً متصلة تلك الوحدات فهي كم بالذات والماخوذة على الوجه الثاني
 امور مفروضة بملوحات متفصلة بالانفصال الوحدات فهي كم بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله لانه
 اى الكم المتفصل لادان ينبغي الى وحدات اى الى احاد كما عرفت والوحدة ان كانت نفس انما اى
 نفس ذات تلك الاحاد بان يكون ماخوذة من حيث انها احاد فقط فهو اى جميع من تلك الاحاد
 الكثرة التي هي العدد وان كانت الوحدة عارضة لها اى تلك الاحاد بان يكون ماخوذة من حيث
 انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات لانه الله ع ع ع
 من المقولات المقصود الثالث الابعاد الثلاثة الجسمي يسمى الطول وهو الاستعداد لغيره
 اولاً والعرض وهو الاستعداد المفروض ثانياً والمقطع الاول على زوايا قائمه والمحمق وهو المفروض ثانياً
 والمقطع الاولين كذلك انما اى الطول والعرض والمحمق على معان اخر سوى المعاني التي
 هو الابعاد الثلاثة الجسمية فلا بد من الاشارة اليها اى الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخرى فانه بين جميع
 ذلك يحصل الامتناع لانه لا يتصور اشتراك اللفظ والتصور حقاً ايها اى حقائق معاني هذه الابعاد
 الثلاثة التي هي الطول والعرض والمحمق اما الطول فيقال للاستعداد الواحد مطلقاً من غير ان يعتبر مرتبة
 وهذا المعنى فيقال ان كل خط فهو في نفسه طول اى هو في نفسه بعد وامتداد واحد
 وقد يقال للاستعداد المفروض الاول وهو الواحد الابعاد الجسمية كما ذكرناه ويقال لاطول الاستعدادين انهما طبعين
 في السطح وهما هو المشهور فيما بين المصورين فالعرض فيقال السطح وهو ما له امتدادان وهذا المعنى

فيلين كل سطح فهو في نفسه عرض ولا امتداد وفروض ثانياً المقاطع للمفروض أولاً على قوائمها
 وهو ثانياً بالبعاد الجسم ولا امتداد ولا تقصير واما الحق فيقال للاشهاد الثالث المقاطع لكل واحد من
 الاولين على زوايا قائمه وهو ثلث البعاد الجسميه كما هو يقال للثمن وهو عندنا من السطح غير الجسم
 التعظيم بحصره سطح واحد وسطحان او سطح بلا قيد زايو بهذا المعنى قيل ان كل جسم في نفسه عتيق بقليل
 للثمن النازل الى الثمن بعيدا باعتبار نزوله وتصح الحن الصاعد في نفسه المعقد باعتبار صعوده
 سكا وهذا الاعتبار يقال عتيق البصر وسهل المثاره ويقال الطول العرض والعمق للمعاني آخر موطن
 ذكر مثل ما يقال الطول للاشهاد الاخذ من مركز العالم الى محيطه وهو الرابع من معاني الطول ويقال
 ايضا لامتداد الاخذ من راس الانسان الى قدمه ومن راس ذوات الاربعه الى مؤخرها وهذا الرابع
 من معانيه ويقال العرض الاخذ من بين الانسان او ذوات الاربع الى مثاله وهو رابع معانيه وهو
 ويقال العمق الاخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن طر فذوات الاربع الى الارض وهذا رابع
 معاني العمق واعلم ان هذه المعاني المذكورة للطول العرض والعمق منها هي كميات صرفها كقول
 بعبه الامتداد الواحد والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثمن الذي هي الجسم التعظيم منها هي كميات
 اخوذه مع اضافته الى امر آخر كالعرض ثانياً او اولاً او ثانياً فان كون الامتداد مفروضاً ثانياً
 اضافته الى المفروض اولاً وبالعكس وكونه مفروضاً ثالثاً اضافته الى مجموع الاولين كما ان مجموع
 ايضا اضافته اليه وقد يشترط اي مع الكم اضافته ثانياً لثالث فانه طول باقياس الى ما هو طويل
 مقبسا الى قصير فبهنا اضافتان الاطوليه والطول المضائق للقصير لكنه غير من الاطوليه بالاضافه
 والثالث لانها عارضة لا مرات بعد امرين تحقق بينهما طول اولانه نظر الى ان القصر ايضا اضافه مقابله للطول
 وفيه بعد لان القصر ليس اخوذا مع الاطول ولو جبر عنها بالاضافه ثانياً لكان انقراضه اضافه العبه
 كما لا طول بالنسبه الى الغير الاطول باقياس الى آخر فيكون سبائك كمث اضافات اطوليتان و
 طول اضافتي والاطوليه الاولى عارضة لا مرات فبطلما اضافه العبه على قياس ما هو صليها ثانياً لثالثه
 وثالثه السبائك بشرطه ان هذه الكميات اذا اخذت مضافه الى شئ فقد توخذ ماره بحيث لا يكون
 من بشرطه مضافتها الى ذلك الشئ اضافتها الى شئ آخر فالتوخذ ماره بحيث يكون من شرط اضافتها
 الى شئ اضافتها الى شئ ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عندنا يقال للخط الآخر ليس
 بطويل او يقال هذا السطح عرض عندنا يقال لسطح آخره ليس بعرض او يقال هذا الجسم كبير
 عندنا يقال لجسم آخره ليس كذلك كان نظيره في الكم انفصل ان يقال: العدد كثير بالقياس الى آخر
 به تخيل مقبسا اليه ومثال الثاني الاطول والا عرض والاعمق والاكثر فان الاطول اطول بالقياس
 الى طويل وذلك الشئ طويل باقياس الى قصير وكذلك القول في سائر الاقسام المقصده الرابع

الحكم بالذات وهو باذاته وبنياد خرافه وقسمه واما بالعرض وهو انقسام الوجود الاول محل الحكم بحسب
 انما بحسب المقدار المحال فغير موهبة واما بحسب العدد اذا كان بحسب تعدد الثاني المحال في الحكم كالمقدار فالحكم
 بالعرض المحال في محل الحكم كالمساحة فانه مع الحكم المتصل الذي هو المقدار محلهما الجسم وان اعتبرنا
 تعدد الجسم كان السواد مع الحكم المنفصل في محل واحد لا راجع متعلق الحكم كما يقال هذه القوة متناهية
 وغير متناهية باعتبار اثرها اذ ان في الشدة والحدة قد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفى فما وصفناه
 بنحوه الحكم ما ليس كما بالذات فلا بد منه الوجود الاربعة واما العلم انه قد يجمع في بعض الامور وجهان من هذه
 الامور كما في الحركة فانها منطبقه على المساحة والالوان باقية كحري المحل مكان الحركة محل المساحة التي
 كمالها في ذاتها او بانعكس فتعرضها التفاوت بالعدد والكانة والقصر والحول والعرض بها المساحة والاربع موهبة
 يقال مثلا في الحركة متساوية تلك الحركة في ذلك نتيجة المساحة منطبقه على الزمان ايضا فكان محل لوجودها
 فتعرضها التفاوت بالسرعة والبطء بسبب قلته الزمان وكثرة ولعرض لها ايضا المساحة والاربع موهبة بسبب
 وجوب وجود الاربعة وجد في الحركة ويقوم الحركة بالجسم المتحرك الذي هو محل المقدار فيتميز بغيره وبما
 آخر من تلك الوجود وجد في الحركة ايضا فمى كالمعرض من جبين احدهما حلول الحكم بالذات فيها او عكسه
 والثاني في حلولها مع الحكم بالذات في محل واحد الحكم المنفصل قد تعرض للمتنصل القادر وغير القادر كما اذا قسمنا
 الزمان بالساعات والاشياء بالافرع فيتعدد اجزاء الحكم المتصل ولا بأس بغيره من نوع من مقولاته نوع آخر منها
 كما في الاصناف وقد يكون اشبه كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان فانه كمتصل بالذات
 كما مر من ان اجزائه مثلاً في علمه مشترك وهو الا ان ينطبق على الحركة منطبقه على المساحة ليكون طبقاً
 بواسطة على المساحة التي هي كمالها بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اتجمع في الزمان الاتصال بالذات
 وبالعرض والاتصال بالعرض المقصود الخامس ان اشكليين الحكم والعدد الذي هو الحكم المنفصل
 خلافاً للحكم المسلكين احدهما انه اى العدد الذي هو الكثرة مركب من الوحدات والوحدة ليست موجودة
 وعدم الجزئية لم يرد عدم اكل ضرورة فالعدد المركب من الوحدات العددية يكون عدماً قطعاً بيان
 ان الوحدة وحدة لا توجد في الخارج امر ان الاول في الوجود حيث الوحدة فيها وحدة لان كل موجود موصوف
 بانه واحد لازم لتسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معاً قالوا اى الحكم في الجواب وحدة الوحدة
 نفس الوحدة على قياس ما قيل في وجود الوجود وقد مر هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق
 الثاني ان الواحد قد يقبل التقسيم كالجسم الواحد والقسام محل يوجب القسام ماحل فيه لانه ان كان
 المحال الذي هو الوحدة مثلاً في جزئيه كان ذلك الجزء من محل هو الواحد لان الوحدة قائمة به دون
 والمقدر خلافه وان لم يكن المحال في شيء من اجزائه لم يكن بانصر صفة لى للمحل الذي فرضناه موصوفاً به
 ومنه ايضا بطل وان كان المحال في كل جزء من اجزاءها بالتمام فيقوم الواحد شخص بالكثر وقد عرفت

بطلانه بدیهه اولایا تمام میگویند جز منته قانما بجز و حقا وجودها لمراد بالانقسام یعنی انقسام الحال کس
 انقسام محل قد اعترض علی هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الحال بمجموع اهل انقسام من حیث مجموع
 و یکون صفة له وان لم یقسم بانقسام و مثل ذلك سببی حصولا غیر سببیانی فاشا راجع الیه الی جواب بقوله و قول
 من قال نرا الذی ذکرته انما یصح فیما یکون المحلول فی محل لم یقسم حصول السریان چه اذ بدونه لا یلزم
 المحلول محله لا محال تحت و لا فائدة فیها لانا برهنا علی ان کل جزء من اهل انقسام الذی حل فی صفة متضمن
 بجز منها و لا معنی للسریان الا ذلك و فیه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض انما لا یسلم انه اذا لم یکن الحال
 و لا شی من فی جز من اجزاء محل لم یکن صفة له و دعوی الضرورة غیر مسموحه لجوز ان یکون حالانی مجموع
 من حیث هو و لا یکون حالانی شی من اجزایه کالقطعی الخط و الا معانیه فی محلها عند التقابل وجودها
 نه اذا ثبت ان الحال فی محل لم یقسم بحسب ان یکون منقسما بحسبه فاذا کان الوحدة وجودیه لم یقسم
 بانقسام بحسب الذی حلت فیه و انه اعنی انقسام الوحدة ضروری بطلان فوجب ان یکون الوحدة امر
 اعتباری فان قلت الوحدة التي هی صفة تجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودیه و جب انقسام بحسب
 الخارج و ان كانت اعتباریه و جب انقسامها بحسب التجسم و کلاهما محال قلت ان اهل معتبره التجسم
 من حیث الاجمال فیه غیر لعدم الانقسام انما الوحدة فلا یلزم انقسامها اصلا لان محلها لم یقسم
 لاجمال فیها لانقسام و لا یکون اعتبار الحقیقات العقلیه فی الامور الخارجیه و بانها ای ثانی اسکین
 ان یدل ابتداء ای من غیر استعانة بعدیه الوحدة علی ان الکثرة عدیه و لا و ان لم یکن عدیه
 بل وجودیه فان قامت و الاظهر ان یقال و الا قامت ای الکثرة بالکثیر اذ لا یتصور قیامها بذاتها
 و لا غیره بالکثیر و ان قانما ان یقوم بالکثیر من حیث هو کثیر فلیزم قیام الواحد شخص بالکثیر فان قائم
 الواحد تمامه بکل واحد من الکثیر کان محال بطلانه بل یدل مع استلزامه هذا محالا آخر فان الاشیة مثلا
 لو قامت بکل واحد من الواحدین کان الواحدین و ان قام بالکثیر علی سبیل التوزیع بان یقوم شی
 من الاشیة بهذه اشیة آخر فیکون الکثیر من الاشیة صفة واحدة و حدة حقیقه کما او غیره او یقوم بالکثیر
 من حیث مرتب لمراد به واحد فیقطع الکلام الیه ای الی ذلك الامر الذی صار به اکثر شیا واحدا
 ما ناهیه و لا یجوز ان یقسم فیقول ذلك الامر انما یحل فی اکثر من حیث هو کثیر فانه بطا و من
 حیث هو من واحد و عدل و یدل انما فوجب ان یکون الکثرة التي هی العدد امر اعتباری و لا یلزم
 و اعلم ان الواحد کما علمه یقال بالمشکیک علی مان کالواحد بالانصال و الاجمعه و وحده امر وجودی
 بالضرورة لا مانع من انصال الاجسام و اجتماعها و قد یقال ان المبدأ یجوز ان یجتمع و لیس
 نفس الوحدة و اما الانصال و الاجتماع فلا تم کونها موجودین فضلا عن ان یکونا شایهین و نشأه
 بانصاف تجسم انما لا یدل علی مشایهتهما فی الانصاف بالعمر نه ان محل الوحدة نفس الانصال

والاجتماع وانه جملت كما سوا الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض بالتفصيل والجمع باعتبار الاشكال
والاجتماع كاشت امرا اعتباريا كما صرح به في قوله بل كونه لا يتقسم وليس له كغيره من شئ غير شئ وان
امرا اعتباريا لان عدم ماخوذه والكثرة ليست الا مجموع الوحدات فهي تتجه بما في الوجود فان كانت
الوحدات موجودة كالوحدات الانصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا وليس لها
خزاسوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امرا معدوما كالوحدات بمعنى الانقسامات
كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا فيعتقد لا يصح ان يقال ان كل عدد موجود ولا شئ من الاشياء من العدد
موجود بل الحق هو التفصيل فيه بحث لانه مبنى على ان الاتصال والاشتراك نفس الوحدة مع كونها وجودا
والاعتداد بها سببان بروض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ان ههنا معارضة الظاهر ان الكثرة
موجودة وهي ان يقال ان العدد امر واحد قائم بالعدد والوجودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد
وجود في الاشياء ووجود في النفس لا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا في نفس نعم قوله لا وجود له
مجرد عن المعدودات التي هي في الاحيان الا في النفس لكان خلقا له لا تجرد عنها قائما بنفسه
واما ان في الموجودات اعدادا فذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة لمقره
فانما يلزم الى رفع هذه المعارضة لقوله واما ان امر واحد يقوم بالمجموع الذي هو المعدودات فان
تخييل لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل كان اعتبارا يفرضه ان الاثنين لا يقوم بهما امر موجود واحد
بالهوية وان شئت زيادة استيقان باذكرناه فاستصبر بوقى الخارج والمعدوم فيه فانها اثباتان
اي الاثنينية قائمتين بهما مع فلا يتصور كونها امر واحد موجودا فصلا عن كونها واحدة بالهوية او بتفصيل
موجود في المشرق شخص اخر موجود في المغرب وانما اثباتان اي معروضات الاثنين وعلمنا به
ان لم يكن بهما معنى واحد بالهوية وان لم يكن ان يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه فقد
بخلاف الاثنينين الاثنينين اذ لا يمكن ان يقوم بهما امر موجودا صلا كما ذكرناه بل ذلك الامر القائم
بالمعدودات مجرد فرض واعتباري ام فرض اعتباري وان كانت المعدودات الخارجية متصفقة
فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا نحل شبهة ونجسم ما دنا فان الاشياء
متصفقة بالمعدوم لا شك واما ان العدد العارض له موجود خارج فليس على الاشك فيه كذا الحال في الوحدة
العارضة للموجود **المقصود السادس** انتم اي المتكلمين انكم واما المقصد كما انكم واما
العدد وبناء على تركيب جسم عندكم من الجزء الذي لا يتجزى كما سيأتي فانه لا اتصال بين الاجزاء
التي تركيب منها عندكم بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه ليس بانفصالها بصغر المقاصل التي هي
الاخر او عليها فاذا كان الامر كذلك فكيف يسلم عندكم ان شئ في الجسم اتصالا اي امر متصلا
منه ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاخر الذي هو عرض في الجسم يتناهى مشترك كما في المقادير التي لها

على ان كان الجسم كيانا من اجزاء لا يخرج من كونه في وقت واحد من المقادير المتساوية في المكان لا يجوز ان
 الفردة فانما انشئت في وقت واحد حصل منها انقسام في جهة تسمى بوضع خطا جوهريا واذ انشئت في متعينين
 حصل انقسام في متعينين وقد تسمى سطحيا جوهريا واذ انشئت في الجهات الثلثة حصل ما يسمى جساما انشئت فاما
 فافضل جز من سطح جز من جسم فليس لها الا الجسم وجزاه وكلها من قبيل الجوز فلا وجود لمقدار جوهري
 اما خط او سطح او جسم تعليمي كما ذكرت في الفلاسفة ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلثة المذكورة للكمية
 وانما كيف يتصور في الجسم على تقدير تركيبه من الجواهر الا فرد وقالوا في التفاوت بين الاحسام في الصغر
 والكبر الزيادة والنقصان راجع الى ثلاثة الاجزاء وكثرتها مما هو اقل اجزا ويكون اقلها جساما ونقص وقد
 يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء ونسبة فرق فيما بينها فانه جاز ان يوضع الجسم بالمساواة
 والاساواة لغيره ان يقوم بكمية اتصالية ليس بمقدار او ان تسمى لفرعية العارضة للجسم على ذلك تقدير
 معناه فرض جسم دون جوهري فان كل واحد منهما شئ مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورودا اقلية بدون
 كميته اتصالية فانه لا علة لغير الاجزاء او اي يجوز ان يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي
 اجزائه وليس هناك شئ اخر عدا اصلها اللهم الا بالجوهر فانه في تقديره ان الجسم متصل واحد في نفسه و
 لفرض فيه بعض من ذلك متصل بحيث لا ينفصل ان هناك مقدارا هو كمتصل يمكن ان يفرض فيه
 واحد عدا وحده ودولانه نشا من عدم الاحساس بالمعاصيل او انفصال الجهر الحسن عن ادراك
 تفاصيل الامور الصغيرة جدا فصح بعد في الجسم بكمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف انه لا يمكن الاستعانة
 بثبوت شئ من هذه الامور الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قائم وارجح الحكم ان في اثباته بوجوهين الاول
 ان الجسم الواحد كما نشته مثلا توارد عليه مقدار مختلف فمما ذكره في قوله بشره وخرقه واما واداة فليس
 واداة عدا واداة كعبا واداة لحيطة بسطوح ستة هي مربعات متساوية وثلثة مقدار واداة عليه مقدار
 مختلفة مع بقا جوهريه مخصوصة بالمليط عليه اتصال وتلك المقدار مختلفة كسائر متساوية ممتدة في
 الجهات الثلثة وهي الجسم التعليمي لا يقال لا يتغير المقدار في ما ذكرته من المثال بل مختلف الاشكال
 واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار اذ المساحة واحدة في جميع هذه الصور المتبعة لانا نقول المساحة
 واحدة بالقوة اي مغروب احداهما مغروب الاخر واما بالفعل فالاختلاف في المقدار ظاهر لان ذلك
 الجسم كمتد ويركبه متحدة ممتدة في الجهات وبع التكميل كميته اخرى ممتدة فيها على وجه اخر
 فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل ان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة منها
 بطريق الضرب واحد وهذا الاتحاد لا يفرج في اثبات ما هو المطور في الماء اذ الاتصال لا يطل على
 المتعد والذئ كان لها وحدت سطح اخر هو واحد وان شئ لو احكم كما للماء في كوز اذ اطلق بان حصل في
 كوزين مثلا زالي عنه سطح واحد وحصل فيه سطحان بعدا لعدم وكل ذلك الذي ذكرناه من ادوال قدره جوهري

الى مقدار آخر من زوال سطحين وحدوث سطح واحد من زوال سطح واحد وحدوث سطحين من سطحي الوجود
 اى وجود المقدار الذى هو الجسم التعليمى و سطح الملك الزائل والموجود المذکور من لمسا محض الصدم على ما
 موجود ان زوال احدهما وحدوث الاخر و يعطى القيد اى تواردها معا ويراجع بتدوير السطح على سبيل البديلة
 و هو اى بهذا القيد ثمين انه اعنى المقدار لا يكون نفس الاجزاء ولا اولاها حاصلين الى المتين غير متبدلة
 بخلاف الجسم التعليمى و سطح ولا يثبت سطح مع كونه متناهيان الى الوضعتين الخط الذي هو طرفه كما انه
 اذا ثبت تناهيه الجسم فقد ثبت سطح و الجواب عما ذكر في اثبات المقدار الجسمى و سطحى انه فرع على الجزاء
 الذى لا يتجزى و اما من قال به و تركب الجسم من عدة لا يسلم حدوث شئ لم يكن وعدم شئ لم يكن كان بل يقول
 فما ذكرتم من تواردها معا و يراى تحتل على جسم واحد ما كان من الاجزاء و فى الطول ينقل الى العرض
 و بالعكس فليس هناك تواردها معا و تحتل على اتصال الاجزاء من جهة الى جهة و تبدل اوضاعها و بذلك
 تختلف اشكال الجسم و يقول فما ذكرتم في اثبات سطح ليس هناك الاتصال اجزاء جسم باجزاء جسم
 آخر و الفصل اجزاء جسم واحد بعضها على بعض فلا يثبت على رايه وجود مقدار اتصال الوجه الثالث
 ان الجسم يتكامل تحتل حقيقيا و هو ان يزداد حجمه من غير انضمام شئ اخر اليه و من غير ان يقع بين اجزائه
 خلا كما اذا سخن شئ من شئ شديدا و يتكاثف مكانا حقيقيا و هو ان ينقص حجمه من غير ان يزول عنه
 شئ من اجزائه او ينزل خلا كان فاما فيما هو به من اى حقيقة مخصوصة و هو به من اى حقيقة مخصوصة في العالمين
 و المتغير القابل للغير و الكبير زايد على جوهريته المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها و اجزاءها المتغير بتغيره
 لما عرفت من ان القيد الزائل و المتجدد لا يكون مدام محضا فثبت المقدار الجسمى الذى لا يتبدل
 المنتهى بالسطح فيكون كل ما موجود و الجواب منه اى منع قبول الجسم المتكامل التكاثر و الحقيقة فانها
 فرع وجوده و هو على وجهه المقدار و تحتل على اثارها و فرع على الجزاء كما سطر عليه اثاره و ثلثه
 المقصد السابع انهم اعم الحكمين كما انكروا القيد الذى هو كالتصل القادر ان يكون الزمان الذى هو كالتصل الغير القادر
 الا ان الزمان لا يتغير كونه موجودا و لا يتقدم عليه فلا يجوز ان يكون الزمان قار للذات الا ان الحادث في الزمان هو ان يكون
 و بالذات لا يتغير على وجهه من جهة متقدمة الاجتماع و ليس تقدم الكس على اليوم تقدمه و بالذات لا يتغير
 و المرتبة لان التقدم بهذه الوجود و كجاء المتأخر في الوجود و ليس الكس مما يمكن اجتماعه مع اليوم و بالذات
 اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون امتزاج بعضها الى بعض اولى من فكه فلم يتصور ههنا تقدم
 بالذات و لا بالذات و هى في انفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبها و بحسبها لرتبة لان التقدم هو ترتيب
 يتبدل بالا اعتبار و تقدم الكس على اليوم لازم لا يتبدل فهو باقوان لا يتغيره عند ما يتكامل و
 في نفسه فاذا اتفق ارجحها العيين الخامس فيكون الزمان زمان لان معنى التقدم الزمانى ان التقدم
 في زمان سابق و المتأخر في زمان لاحق فيكون الكس في زمان متقدم و اليوم في زمان متأخر عنه

فان الكلام في ذلك الزمان ولقد تم بعض اجزائه على بعض ويلزم ان الله في الازمنة الموجودة مع
اي يلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية تطبق بعضها على بعض وان محال في نفسه بالضرورة ومع ذلك
اي مع كونه محالاً يستلزم محالاً آخر وهو ان يقال مجموع تلك الازمنة التي لا يتناهي ونطبق بعضها
على بعض يكون اسماً مستقماً على يومها فقدما بالزمان لا تتلغ الا جماع فيكون اس مجموع واقعا في
زمان ويوم في زمان آخر فزمان مجموع طوت له وتوعد فيه فيكون ذلك الزمان واحداً في المجموع لانه
زمان من الازمنة لمطابقة والادان لم يكن واحداً فيكون المجموع الذي فرضناه مجموعاً خارجياً عن بعض
الاحاد عنه و يكون خارجاً ايضا عن مجموع لان طوت اسماً لا يكون جزءاً وان اى كونه داخل و خارجاً
معاً بالقياس الى مجموع محال واجب عن هذا الوجه بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وان
كان تقدمها بالزمان لانه ليس تقدماً بزمان آخر فان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من تقدم
و المتأخر في زمان متأخر بل يقتضي ان يكون اسبق قبل المتأخر قبلية لا يكمل فيها القبل مع البعد
بذو قبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن التقدم والمتأخر في ذو القبلية من اجزاء الزمان فلا بد
ان يكونا واقعين في زمانين احدهما متقدم على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم بين
زمان زائداً على اسبق بل زمان متوحد اسبق لان قبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات
ولما عداها لا يتوحد معها بل هذا اشار بقوله قد تقدم عارض لها اى لاجزاء الزمان بالذات وبغيرها كقولنا
او لا يكون كل تقدم عارض في التقدم آخر عارض في آخره والاساس وكان مع تقدمه الاسبق على اللاحق
شكلاً تقدماً غير متناهية عارضة لتقدمها غير متناهية وهو باطل وتعالى فلا بد من الانتهاء الى التقدم بالذات
وهو الذي سميت الزمان فان باقية كما سترها اتصال الشفرم واتحاده عن عدم الاستقرار فاذا فرض
فيها اجزاء عرض لها التقدم والمتأخر المذكوران لزمانها ولا يمكن ان عرضها لما الى امرها بالاختلاف ما دام
فان محتاج في عرضها الى اجزاء الزمان ولذلك تترقعه السوال عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء
الزمان كما مرّت اليه الاشارة وقد اجيب عنه اليه بان التقدم للمس على اليوم ربني الا يرى انه
اذا استبان من الماضي كان المس مقدمه واذا استبان من مستقبل كان مؤخراً الوجه الثاني ان الزمان
الحاضر موجود صيغته انه مع تقدم وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجوداً والا لم يكن الزمان
موجوداً اصلاً لانه اى الزمان ينحصر في الحاضر والماضي والمستقبل والماضي ما كان حاضراً وصار متقدماً
ومستقبلاً كسبحهم فراهوا ان حرقب واذا كان لا حاضر معاً فلا ماضى والمستقبل موجود في الخارج
لا زمان اصلاً وهو خلاف الغرض وان اى الزمان الحاضر الموجود غير منقسم والا فلا جازاً اى ما عارضه من حركته
اجزاء الزمان والضرورة قاضية بطلان اول وجاهز جميع اجزائه كما ان يكون الحوادث في الزمان بالذات
حادثاً باليوم وانما مشرقه فيقدم بعض اجزائه الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر كله حاضر بل بعضه فقط وان

لا تنقل الكلام الى ذلك البعض المحاصيحب الاستثناء الى حاضر غير منقسم لا شئاع انقسامه الى
 ما لا يتشأنى واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام في الجزاء الثاني الذي يحصر عقيب هذا الحاضر
 والثالث الذي يحصر عقيب الثاني اذ ما من جزاء من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا الا وهو حاضرا
 حينا ما وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم فيكون اجزاء الزمان غير منقسمه هي بمسماة بالآيات فيتركب
 الزمان من آيات متساوية والمفروض انه اي الزمان موجود فيكون الحركة من اجزاء لا يتجزى لانها عن
 الزمان من حواصنها وطبق عليها وكذا الجسم الذي هو المساحة فيكون مركبا من اجزاء لا يتجزى لانها اي
 الحركة من حواصنها وطبق عليها وبالحركة فالزمان والحركة والمساحة موجود متطابقة بحيث اذا فرض في
 احد اجزاءه فرض باء من كل واحد من الآخرين جزاء فان تركب احدهما من اجزاء لا يتجزى كان الآخر
 كذلك فظهر انه لو كان الزمان موجودا كان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا كان الجسم
 مركبا من اجزاء لا يتجزى وانما يقولون به اي تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى غير الاستدلال عليه الزمان
 او بتلك التي تركب الجسم من تلك الاجزاء او بتلك الدال على امتناع تركبه منها فليتم الاستدلال برهاننا
 ولما كان حاصل الوجود الثاني انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد في الحاضر او في الماضي او في المستقبل
 والكل باطل اجاب عنه ابن سينا بان قال لم قلتم انه لو وجد الزمان فاما في الآن اي الحاضر او في الماضي
 او في المستقبل فان كلاهما اخص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الاخص ان تمام كذا لا يلزم
 وان تمامه وهو شئ كل الان وجودا شئ في نفسه شئ انه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل
 متعدي بل غير متعدي وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال في جواب استدلنا ببرهان التطبيق على شئاع
 وجه واحد ان المتعدي اقل من غير النهاية جميع الحركات المماثلة التي لا يتشأنى لا توجد اصلا حتى يتصور
 فيها التطبيق ويتحقق بالزيادة ونقصان والاضاع الماضى او الحال او المستقبل والكل باطل فقد حكم
 هناك بان لا يوجد في شئ من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعاً ومنتهى ههنا وانه تناقض صريح
 فان قلت لا منافقة فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا وهي زمانيا اذ لم يوجد في شئ من الازمنة
 لم يكن موجودا بمخلاف الزمان كالماضى مثلا فانه موجود عندنا في حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال
 والاستقبال وهو كذلك في الماضي لا محالة لكون الشئ له في نفسه وتوضيحه ان المكان موجود في نفسه وان
 لم يوجد في شئ من الازمنة بمخلاف المكان في فانه لو لم يوجد في مكان لم يكن موجودا فقلت بذه
 منازعة فظنيت اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا كان ذلك الموجود ما نفس الماضي او الحال
 او المستقبل والكل باطل لما عرفت قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا اخص الاعم في عدة
 كل منها اخص منه ولم يوجد منه شيئا من تلك الامور لم يوجد الاعم قطعاً فان العام لا يوجد في خارج
 الا في ضمن الخاص بالضرورة الامام الرازي بعد ثبوت جواب ابن سينا لنفسه اني نقض الوجود الثاني الدال

علی عدم الزمان بالحرکت لنفسها آذ الدلیل قائم فیها لان الحرکۃ کالزمان منحصرة فی اقسام ثلثها الماسی
 والحاضر والمستقبل والماسی منها ما کان حاضراً واما قبل لم یصح فلو لم یکن الحرکۃ الحاضرة وجوداً لم یکن الحرکۃ
 موجودة ولا شک ان الحاضرة منها غیر منقسمة لئلا یخالف فیلزم منه ترکیب الحرکۃ من اجزاء لا یتجزئ
 وترکیب الماسی منها ویدور بطریق الدلیل الدال علی سلفه الاجزاء فوجب ان لا یکن الحرکۃ موجودة ولكن وجود
 ضرور سے چشمہ برحس فافتح فیہ الدلیل والحوار عن ہذا المنقض ان الحرکۃ کما سیأتی فی تعلق تبارہ
 یعنی القطع ویدور الامر المتصل الذی سے فیصل للحرکۃ فیما بین المبدأ والمنتہی ولا وجود لہما بهذا السلف لان
 المتحرک دائم یصل الی المنتہی بل ینزل ذلک الامر المتصل المتحد من المبدأ الی المنتہی موجوداً واذ وصل الیہ
 فقد یصل ذلک المتصل المتقول فلما تصور لہ وجود فی الاعیان بل الحرکۃ یجئ قطع انما یرتسم فی الخیال
 کما سئل علیہ ویطعن اخر سے یجئ الحصول سے الوسط ویرحلہ منافیۃ الاستقرار کیون انما یجسم
 اید امتو سطاً بین المبدأ والمنتہی ولا یکن فی جمیع واحد انین والحرکۃ بهذا المعنی مستمرة من اول مبدأ
 الی اخر لا یمکن منقطع علیہا بل سے موجودۃ فی کل حد من الحدود المفروضة علی المسافة کما یستمر
 وعدم استقرار نسبتہا الی حدود المسافة یعنی ان شام ذلک الامر المنطبق علیہا فی الخیال قطران
 لا بعض بالحرکۃ بالمعنی الاول اذ لا وجود لہما فی الاعیان کالزمان ولا بالمعنی الثانی لانہما ان شام
 موجودۃ الا انما غیر منقطع علی المسافة فلما یلزم من عدم انقسامہ عدم انقسام المسافة ولا ان یکن
 جزء من اجزاء غیر منقسم بل یلزم ان یکن فی المسافة حدود مفروضة غیر منقسمۃ فیہ امتداد الحرکۃ
 ولا یکن ان یصل من اول الدلیل بان یقال مثل ذلک الجواب فی الزمان ای لا یجزان یقال ان الزمان
 ایدہ امر مستمر کالحرکۃ یعنی انہ سلف فان الزمان الطوفان لا یوجد الا ان ضرورۃ ان یکان الزمان امر
 مستمر لوجوب ان یکن لازمتہ کلہما واحداً حقیقۃ ویدور بطریقہ بربہ فیہ نظر اذ المذکور فی المسافات
 المستمرة ان الزمان کالحرکۃ لاجتماعہما امر وجودی خارج غیر منقسم ویدور مطابق للحرکۃ یعنی
 الیکن فی الوسط والقیاسی امر متوہم لا وجود لہ فی الخارج فاذ کما ان الحرکۃ یعنی الوسط فیصل الحرکۃ
 یعنی القطع کذلک ہذا الامر الذی سے مطابق لہا وغیر منقسم ثلثہا فیصل لیسانہ امر امتدادی ویدور
 مقدار الحرکۃ الوہمیتہ قال وہذا الذی اشتہارہ الوجودی الخارج من الزمان ہوا الذی سیمى
 بالان اسبیل فقد تحقق من کل امر انہ لا فرق بین الحرکۃ والزمان فی ان الوجود دہما امر لا یتقسم
 ولا یتبعی علی المسافة سے یلزم ترکیبہا من اجزاء لا یتجزئ ولما نہ لیس یلزم من استمرار الحرکۃ
 السیالۃ البتہ لا یتقسم ان یجتمع الاجزاء المفروضة فی الحرکۃ الممتدۃ بعضها مع بعض کذلک لا یلزم من
 استمرار الذی سے لا یتقسم من مقدار الحرکۃ الغیر المنقسمۃ یجتمع الاجزاء المفروضة فی الزمان
 المنقسم الذی ہو مقدار الحرکۃ المنقسمۃ فمن این یلزم ان یوجد زمان الطوفان فی الآن ولوجوب

ذلك يوجب ان يوجد الحركة في اول المسافة مع الحركة في آخرها ثم ان جهنا جئنا فخرجوا من الزمان
 عند الحكماء انما مضى واستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل لما مضى من الزمان هو يوم الذي هو
 مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروقة على الخط وليس جزم من الزمان اصلا لما عرفت من ان الحد
 المشترك بين اجزائهم لم يتصل بخلافهما في الحقيقة فلا يصح ان الزمان الماضي ما كان حاضرا
 والمستقبل ما سيحضر كما انه لا يمكن ان يفرض في خط واحد نقطتان متلاقتان بحيث لا ينطبق
 احدهما على الاخرى كذا لا يمكن ان يفرض في الزمان آحادا متساويان كذا لا يكون الزمان
 مركبا من اوقات متباينات ولا الحركة مركبة من اجزاء لا يخرج من فيندفع الوجه الثاني بالكافية اجمع
 الحكماء على وجود الزمان بوجوهين الاول اما يفرض حركة في مسافة معينة على مقدار من السعة والسرعة
 حركة اخرى مثلها في السرعة فان ابتداءهما وانقضاءهما قطعان تلك المسافة لمحيية عاقتين ابتداء
 حركة السريخ الاول وانتهائها امكان اى امر متدب يسقط قطع تلك المسافة خصوصا تلك السرعة المعينة
 الاخرى ان السريخ الثاني لما شارك في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك
 المسافة ولو فرض ان تلك حركة على هذه الحال وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها
 في ذلك اصلا وان استأثرت احداهما قبل اى قبل الاخرى وانقطعتا معا او انقطعت احدهما
 قبل ابتداءها معا قطعت الحركة المتأخرة في ابتداءها على التقدير الاول والحركة المتقدمة في
 الانقطاع على التقدير الثاني في مسافة اقل من مسافة حقيقتها فبين ابتداء الحركة المتأخرة
 في الانتهاء وبين انتهائها امكان يسقط مسافة اقل تلك السرعة المعينة وبذلك الامكان اقل
 من الامكان الاول بل جزم منه شاخ عن الجوز والآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع
 وبين انتهائها امكان يسقط مسافة اقل تلك السرعة خصوصا وبذلك الامكان اقل من الامكان
 الاول بل جزم منه تقدم على الجوز والآخر وان اختلفا في السرعة وبطلوا اتحادا في الاخذ انقطع
 قطعت الحركة السريعة مسافة اكثر من مسافة البطيئة فبين ابتداء البطيئة وبين انتهائها امكان
 يسقط مسافة اقل بطيئة من مسافة قطع مسافة اكثر لبطيئة معينة فبذلك الامور المتقدمة اقل
 يسقط قطع تلك المسافات امكانيات اى استلذات يقبل التفات بحيث يكون امكان جزم الامكان
 آخر كما تبين وما كان قابلا الزيادة والنقصان والتجزئة فهو موجود لان عدمه العدم لا يكون قابلا
 بانفرد لمحيية اى تخفى في الوجود ولو فصح ان الحركة هي نفسها التفات بالزيادة والنقصان وليس لك تفاوت
 بالمسافة فحصل ذلك التفات مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سريخ ويطي مسافة واحدة
 فان حركتهما متفاوتتان امر متدب قطعتا معا وبما في المسافة وما سمي تساوى المسافة مع ذلك
 التفاوت ليس مذكورا في الصور المفروقة المتقدمة والاشياء اى تفاوت ذلك التفاوت مع تفاوت

حقیقه مخصوصه است که گفته که مقدار الامر که لا شک ان العلم بوجود الزمان یکفینافی بئوت
 المعنیه و السعته و البطی، فلا دور و اجاب عن الثانی بان القابل للزاده و الزماتان للجب
 ان یکون مجزوع اجزا بموجود اما فان الامر که حسن اول اسافه الی آخر یا اکثر من الامر که الی منتها
 مع انه لا وجود لمجموع اجزای الامر که معانیه قال لکن بقی سلفه شئ و هو انه اذا لم یقتض متحررا حکم
 بالزاده و التقصان علی وجود محکوم علیه بیزم منه القدر فی احوال کثیره من توابع فلیتفکر فی
 الوجه الثانی ان الالب تقدم علی الابن ضروره لان الالب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن
 فاذا اعتبر الالب من حیث اذ کان مقارنا لجد ما لذلک یعتبر الوجود کان مقدا علیها کما انه اذا اعتبر
 من حیث ان وجوده مقارن لوجود الابن کان معه و لیس ذلک المتقدم نفس جبر الالب لان
 المتقدم امر اضافی لا یفصل الالبین شئین و ان جبر الالب اذا انما قه طبعه اصلا و لان جبر الالب
 قد یکون مع ای مع الابن کما صورناه فقد وجد جبر الالب مع معیة الابن و لا شک ان تقدم علی
 الابن لایزج مع حقیقه که دالیه اشار بقوله و فیل لایکون مع ای ما هو مقتضی بالقبلیه و المتقدم
 فی تلك الحال متصفا بالمعنیه فلا یتحتاج الی القبله المعنیه کما تجاها جبر الالب فیکون القبله امر زاید علی
 ذاته و لا جبر باعتبار عدم الابن مع ای لیس ذلک المتقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن
 مع الالب لانه اسے الالب یتجزع لعدم اللاحق بالابن الطاری علیه بعد وجوده و لا تقدم الالب
 علیه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متاخر عنه و باجماعنا القبلیه و البعدیه مما یحکم به بعدم الاعتبار
 مع ای مع الالب فان عدم المعنیه مقدمه فیکون موجبا لمقدمه و قبله و قد یکون موجبات خسر
 و بعد به کما عرفت فلا یکون القبلیه نفس عدمه و الا کان اعتبار عدم مع الالب موجبا لتقدمه اربا
 و لایکون البعدیه نفس عدمه فمثل ما ذکره قد یعتبر عنه ای عن هذا الذي ذکرناه من ان عدم
 مختلف بالقبلیه و البعدیه بان عدم قبل ای قبل وجود الابن کالعدم بعد ای بعد وجوده و لیس
 قبل کبعد ای لیس قبله قبل کبعدیه البعدیه فلا یکون شئین منها نفس عدمه کما ان قبلیه یلیف نفس
 الالب وحده و لا ما خروا مع عدم الابن و البعدیه یتلخص فی نفس الابن وحده و لا ما خروا مع وجود الالب
 بل القبلیه و البعدیه اطران زاید ان علی الامور المذكوره و بها اضافیان فی حقیقه عیان محلا و قد یبین
 ان عروض القبلیه و البعدیه للالب و الابن لیس لذاتهما و لا اشغ انکما کما عنهما و هو باطل لما مر
 من شئی آخر یتصف بهما لذاته و یخبره ای یخبر الوجوب ان فی و خبره ان بهما شئینا بلحقه القبلیه و البعدیه
 لذاته غیر ما یقال لربی العرف انه مقدم و متاخر کالالب و الابن و هو شئین لایکن ان یصیر قبله بعد و لا
 بعده قبل لان بالحقیقته ذات استی لیتخیل انکما که عنه و اما نه الاشیاء التي توصف فی المعان
 بالقبلیه و البعدیه فیکون فیها ذلک استی ان یصیر قبلها بعد و یبعد ما قبل الا انما هو متاخر جبر الالب

من حيث هو جبر لا يمتنع ان يوجد قبل ذلك اي قبل الابن ولا بعده بل يستوجب به الى القبلية والبعديّة
على السواء وكذلك الحال في جبر الابن فانه من حيث هو جبر لا يمتنع ان يوجد قبل الاب او بعد
هذه الاشياء اما لا يمتنعها التقدم والناظر حسب ذلك الامر الذي يليقها القبلية والبعديّة لذاته فكان
الاب مستقداً للكون في زمان مقدم والابن متاخر الكون في زمان متاخر ولو لا ما قلناه ذلك
لو لم يلزم وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معرض بالذات القبلية والبعديّة بل اعتبر الذاتان
اثنان جبري الاب والابن من حيث هو متساويان اعتباراً من آخر معاً لم يكن ثم التقدم ولا تاخر ذلك
الامر الذي في حقيقة التقدم والناظر لذاته هو الذي في نفسه بالزمان الاول في الزمان الا الا امر الذي
يتمتع ان يتقدم بالبعديّة والماضي من البعديّة فيتمتع ان يتقدم بالقبلية والماضي من الجبري
ان ذلك الذي ذكرتموه عن القبلية والبعديّة اعتباراً عقلي لا وجود له في الخارج فان عدم الحاجة
مقدم على وجوده مثل ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الاب والابن قطعاً فيكون التقدم عارفاً
لعدم وصفه ولا يعرض لعدم ويكون صفه لا يكون امر موجوداً حقيقة في الخارج بل يكون امر
موجوداً اعتباراً فقط لا يستدعي حكماً موجوداً فلا يلزم ان يكون معرض القبلية والبعديّة بالذات موجوداً
خارجياً كما او عتبه المقصد الثامن في حقيقة الزمان وفيه اي في الزمان باعتبار
تحسين حقيقة ترايب خمسة احد ما قال بعض قداما العلماء انه اي الزمان جبر لا عرض مجرد ولا
لا جسم مقارن لما لا يقبل عدم لذاته فيكون واجباً بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل عدم
لذاته اذ لو عدم كان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد الا قبل ذلك المذكور هو البعديّة
بالزمان لما سلف من ان البعديّة لا بالزمان كجامع فيها البعد الا قبل مع عدم الزمان زمان
فيكون الزمان موجوداً حالاً في فرض معدوماً بهت واذا قد لم من فرض عدمه وجوده كان عدمه
محالاً لذاته فيكون وجوده واجباً واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جبر
بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلق ان حصلت الحركة فيه وجدت لاجزائها النسبة اليه
زماناً وان لم يوجد الحركة منه سمي وسماً وجواباً اي جواب دليل هذا المذهب من وجوه الاول ان هذا
الدليل الذي استدلوا به يمتنع انتفاء الزمان وهو بطلان لعدم بعده وجوده ولا معنى لعدمه
بان لا يوجد اصلاً لانه لا يصدق ان يحال لو عدم الزمان اصلاً وان كان عدمه بعد وجوده بعدية
لا يجامع فيها البعد الا قبل حتى يلزم اقبل وجوده وعدمه معاً انما يلزم هذه المحال على تقدير عدمه
بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه اي لا يمتنع على الزمان هو عدم الذي يكون الوجود
والعدم الذي يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود او قبله من عدم المطلق فلا يوجب انتفاء
انتفاء لان عدم المطلق له فرد آخر هو عدم المستحيل الذي ليس بموجود ولا سابقاً عليه هذا الفرد المستحيل

على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته الوجه الثالث من وجوه الجواب عن ذلك انه لا يسيل
هو النقص بان يقال لو لم يكن عدمه بعد وجوده لبعده في الوجود قبل كل بعده كذا لك
فهي بالزمان منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم
في الازمنة المجردة المستطابقة مجاز ان يكون التقدم وجوده على عدمه والتقدم عدمه على وجوده كذا لك
اي يكون التقدم والتأخر من وجوه وعدمه ليس بالزمان كالمعين اجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم
من ان التقدم بين اجزائه تقدم زمني لكنه ليس بزمن زائد على المتقدم ولما قيل من ان
هو عينها لان التقدم والتأخر في بينهما ناشيان من ذاتهما بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضي
لذاته لا تقدم ولا تاخر بل ان يكون مع زمان المعروض والتقدم والتأخر بحسب رتبة ان كل
واحد من المتقدم والمتأخر اذا كان زمانا لم يتجنى في نفسه شيئا الى زمان زائد عليه واذ لم يكن في
سما زمانا احتج فيها الى الزمان واذ كان احدهما زمانا والاخر ليس بزمن احتج في الآخر الى الزمان
دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه الثالث من وجوه الجواب ان حكمكم بان عدمه
بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان اما ليعلم ان لو كان العدم معروضا للثاخر او المتقدم
وانه انما يكون معروضا لما ذكره حال عدمه فانه اي التأخر امر موجود على رايكم وكذلك التقدم او بطوره
لم يكن لكم اثبات الزمان بثبوت التقدم والتأخر وما لا بثبوت الوجود ما وانه فحق عدم مرتبة
اعني عدم الزمان كيف تعرض للتقدم والتأخر الوجود وان العلم الاحجب لقصر الذب عنه
الذي لا يلحق بالواقع ولا يعقد به اصلا واذ لم يكن العدم معروضا للثاخر بحسب نفس الامر لم يتم
ذلك البقاء وثانيهما اي ثلثي المذهب في حقيقة الزمان انه الفلك الاعظم لانه محيط بكل شيء
كل الاجسام استمررتا في مقارنته الزمان كما ان الزمان محيط بهما ايضا وهو مستدل بوجوبين
من اشكال الثاني فلا ينبغي كما علم في موضعكم على ان الاحاطة المذكورة في المتقدمين مختلفة المعنى
قطعا فلا يتعد الوسط اليه وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها غير مارة كما ان الزمان غير مارة به
ووجه اعني هذا الاستدلال من جنس تقدمه فانه ايضا مستدل بالوجوبين عن اشكال الثاني فلا يصح
كيف والحرارة توصف بالسرعة والبطء وحقيقة بخلاف الزمان والجماد هو المشهور فيما بين القوم
ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم واجتاز ارسطو على ذلك فانه اي الزمان معاودة
بالزيادة والنقصان فهو كالمزمن ان المساواة والمقارنة من خواصه وقد ثبت بالبرهان من ان
جزءا منه لا يتجزى وركب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من اتمات مثالية ولا تركب الجسم من
الاجزاء التي لا يتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه مركبة من الآيات المثالية التي هي الوحدة
بل يكون كما متصلا فهو وحدة راسي كمنه متصلة فتكون اجزاءه على وحدة وهو مفرقة مشتركة وليس مقدرا للاجزاء

وما الملازمة فلما تكامل العمل بالضرورة ان من الحركات باسرها وجود الان ومنها ما كان موجودا في
 الماضي منها ما يوجد في المستقبل لحكم الضرورة ان الوجود الان مع الحوادث كان موجودا قبلها
 فيها معنى وسيدى سيقى موجودا بعد ما يتقبل وجودا في الحوادث احدى جاز انكارها الاخر ايق وسبوا على
 قلها فوجب الاخرى بها معا واذا كانت القبلية والبعديّة والمعينة المستورة بالزمانية عارضة لعلالي
 عروضا للحركات فلما كان الزمان موجودا في نفسه ثابتا للحركة مقدارها لمواظفقا عليها فوجب ثبوته في
 وسائر الموجودات وكونه مقدارا لها ومطابقا عليها واما ابطال الان لازم فلهذا معنى الزمان اما غير قارضا
 يتطبق على القادر لا يكون مقدارا لها وقارضا يتطبق على غير قارضا فيستحيل ان يكون مقدارا له وجودا
 باسرها لا شتالها على موجودات قارة وغير قارة فان قيل نسبة التغير الى التغير هو الزمان ونسبة التغير
 الى الثابتة هو الدهر ونسبة الثابتة الى التغير هو السرد فالزمان عارض للتغيرات ودون الثابتات
 قلنا ما ذكرناه معقده وهي في الاصل حكاية صوت السراج وغيره تحتها طائل وفائدة اخرى به عبارات
 لا يبرهن لها معنى يندفع بها ذكرنا ذلك في المثل لا يقع في باب ان هذا وجوده في ذلك القول بان الموجود
 اذا كان له وجود انصافية غير قارة كالحركة كان شتالا على متقدم وشتا لا يجتمعان فلهذا الاعتبار
 مقدار غير قاربه الزمان فمقتضى تلك الموجود على ذلك المقدار ويكون جزئيا المتقدم متطابقا للزمان متقدم
 وجزئيا المتأخر مطابقا للزمان متاخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد دون الانطباق على الزمان
 والتغيرات المدفوعة بالحدث في ان سرط الزمان فهو انما لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة لست
 لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعا فهي وان كانت مع الزمان عارض للتغيرات الا انها مستغنية
 في حد نفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى قدراتها لم يكن ان يكون موجودة بل الزمان فاذا ثبت متغير
 الى متغير بالمعينة او القبلية فلهذا يهناك من زمان في كلا الجانبين واذا ثبت بها ثابت التغير فلا يبرهن
 الزمان في احد جانبيه ودون الآخر واذ ثبت ثابت الى ثابت بالمعينة كان الجانبان متغيرين مع الزمان
 وان كانا متغيرين في حدده معان حقوقه متفارقة غير عتداء بعبارات مختلفة بينهما على تفاوتها واذ توصل
 فيها انصراف ما ذهب اليه ابو البركات ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقي لا يتصور
 لبقاء الا في زمان وما لا يكون حصوله في الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقاء مقدار من الزمان
 فالزمان مقدار الوجود الوجود التالي ان الحركة كما امر يقال للكون في الوسطا عن ما بين المبدأ او المنتهى
 وسواء اى الكون في الوسطا امر مستمر من المبدأ الى المنتهى وكون الزمان مقداره كان ثابتا يشمله فلا يكون
 مقداره غير قار كما ذهبهم اليه ويقال لغير المتبدل من المبدأ الى المنتهى ولا وجودا في الخارج اتفاقا بينهم
 انهم كما قالوا كان الزمان مقدارا لم يوجد الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقداره وجودا في الخارج
 قائما بالحركة كما هو بينهم وقد سبق ما يتعلق بالتقصير عن هذا الوجه فذكرنا في مباحثها في هذا المذهب

في حقيقة الزمان منسب الاشاعة والاشاعة معلوم بقدر متجدد وبهم ان الزمان لا يمتد وقد يتساوى في التقدير
 بين المتجددات فمتجددات الزمان كذا كذا وبها اننا نساكن بحسب ما هو معلوم في علمنا في الزمان
 فكل من سلك مني جازي في حال عند طلوع الشمس ان كان الطالب الذي هو السائل يستحق طلوع الشمس ولم
 يستحق السائل فكل من سلك مني جازي في حال عند طلوع الشمس ان كان الطالب الذي هو السائل يستحق طلوع الشمس ولم
 الجلي زيد دون طلوعها الذي سأل عنه ذلك لانه ان الزمان متجدد ومعلوم بقدر متجدد وبهم ان الزمان
 بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل واحد منهم الميعاد به معلوم عنده فيقول ان القارص لا يتكلم قبل ان يقرأ
 اسم الكتاب ويقول في الجرة ليت فلان عنده في قدرنا فيقول بعد ويقول العبد مصلح البصير اذا عرفت
 انما في توفيقه من شئت او عرفت ستين فان اول ما يحد العبدان هو الكتاب ويقول انما في توفيقه
 فلان عنده في قدرنا مصلح من حل اي قدر من خمس محاور على يد اهل بن نه الاقوام بحسب ما هو مقدر
 معلوم عند البقير فغيره ويرفعه ان ان جعل الزمان عبارة عن لف في ذلك المتجدد فانه ان يكون الزمان
 امر ما هو موجود لا ما هو ما كان موجودا فيهم وايضا اذا كان ذلك المتجدد في نفسه فتا فاذا انقضى مرة وهو واحد
 وجب ان يكون مدة البقاء وسببا في ان يتا او وقتا واحدا بعينه وهو كذا قطعاً وان جعل عبارة عن الاقوام
 والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شئ وان كل معين فيهما في امر ما فذلك الشئ
 الذي فيه المعينة هو الوقت الذي في مجعها ولكن ان جعل كل منها دالاً على كل معين ان يدل عليه غيرهما
 من الامور الواقعة فيه فليست هي حقيقة بل هي عارضة لها مقتضية ان ما يقع في ذلك
 القلبية ويعتقد ذلك حالاً لا يشبه على مثال فاصحاب هذا المذهب يسمون الاقوام الاوقات او قاتوا ذلك
 فكأن التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة يقع انعكاس في التوقيت المقصود
 الا ان سأل في المكان او دونه عقيب الزمان لتساوية اياه في تعلقها بالوقت لكونه راجحاً الى قيام
 الكمال متصل على بعض الاقوال وبما لا وجوده فمما اشار الى حقيقة فقال هو موجود ضرورة ان هذا الوجود
 اشارة الى حيزه وبما لا ضرورة ان يتغير فيه الجسم ليتغير اليه فاننا في الجسم يكون حاضر الحقيقة في
 جسم آخر حيث هو ضرورة ان لا يقدّر له ثلث ونصف فان مكان النصف نصف مكان الكل كذا الحال
 في الثلث والربع ضرورة ان لا يقدّر له ثلث ونصف فان مكان النصف نصف مكان الكل كذا الحال
 ولا يتصور شئ منهما اي من الامور المذكورة لعدم الجسم فان احدث في الخارج لا يقبل الاشارة اليه
 ولا يتصور انتقال الجسم منه اليه ولا يقبل التقدير بالتقسيم والتشليل ولا يتصور بالزيادة والنقصان
 وبه وجه اربعة منه بما على وجود المكان كونه ضرورة انما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة
 ان من اشار اليه ولم يقبل لانه اشار اليه وسيخرج بذلك عن قريب وشكك عليه اي على وجود المكان ما لا يوجد
 المكان فاما ما قيل في المكان او لا معنى للتخيير الا ذلك ولم يتيسر للكتابة الى غير النهاية اذ كل مكان مكان

علی ذلک التقدير و حال فی استحقاق الجسم ای ذلک استحقاق الذي حل فيه المكان اما الجسم الذي هو متحرك
 فيه فيكون المكان ح في الجسم الجسم في المكان و هذا باطل فلهذا لا يتقبل المكان بالانتقال الى
 بالانتقال الجسم بموجب انتقال المكان الى المكان الجسم من المكان واليه و هذا هو واجب الجسم
 ای غیر الجسم المتحرك في ذلک المكان و هو الفاعل باطل لان حصول الجسم المتحرك في مكانه لما بالداخله
 في الجسم الذي هو محل مكانه و ذلک بان يكون حوله في محله سريانيا فيلزم من محل الجسمين الباطل
 بالضرورة او بالمتامنه للجسم الذي حل فيه مكانه و ذلک بان يكون حوله فيه غير سرياني فيكون المكان ح
 عرضا قائما باطراف الجسم الآخر و كل جسم مكان بالضرورة فيكون الجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث
 يماسه الجسم الآخر و هكذا فيلزم التبع و عدم التبع في الاجسام و سنبسطه فيما بعد و اما الاستحراق و حاله فيلزم
 يكون جوهر مستقلا مجردا فلا يشترط فيه ای اے الی الی المكان لان الجوهر المعقوله لا تقبل الاشارة
 و انه باطل بالضرورة لان المكان كما مر شار اليه بهنا و هنا و رايه ملائمة حصول الجسم فيه اے
 في المكان علی ذلک التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقا لمتحرك فيه من الجسمين المتعلقين
 الجوهري لمعقول الجسم و لا باطل في هذه الاقسام الثلاثة المتعلقين بالاعتقالية بطل وجود المكان بطريق
 و الجواب ان وجوده ضروري معلوم لكل عاقل و ما ذكرتم من شبه القادحة في وجوده فليكن في الجواب
 الذي لا شك فيه و انه سفسطه ظاهرة و مخالفة بينية لا يخرج الجواب لان بطلانه معلوم يقينيا و ان
 لم يكن وجه ابطاله فمعيينا كما في النقوض الاجالية و ستعلم في جواب الاشكوك الوارد على المدعى
 في حقيقة المكان حله ای حل ما ذكرتموه متيقنين و خفا و كان يقال مثلا سخرانه عن حال في جسم
 آخر متعلق باطرافه دون اعماقه و هو اسهل و لا يلزم تسلسل الاجسام و لا تناهيها لجواز انتهاء ما اے
 جسم لا مكان له بل في موضع ثم انه ای المكان خارج عن المكان ای ليس جزءا له و لا لا يتصل المكان بهما
 ضرورة امتناع انفكاكه لكل الذي هو المتحرك عن الجزء الذي هو المكان يتصل بهما
 عن مكانه و ليس المكان امر احال في المتحرك و لا انتقال بانتقاله اليه و لم ذكره لانه لم يفرق احد
 بخلاف الجزء فانه قال بعض قداما و حكما و انه ای المكان هو الميولي فانه يعني المكان لتقبل الحاقب
 الاجسام المتحركة فيه و لا يخفى عليك ان حاصلة من ان يقال المكان يتقبل الحاقب الاجسام و الميولي
 اليه لتقبل الحاقب الاجسام ای الصور الجسمية فهو ای قابل الاول الذي هو المكان بعينه المتقابل
 الثاني اعني الميولي و قد عرفت ان بطلانه يعني بطلان كون المكان هو الميولي لما مر من ان المكان
 ليس جزءا من المتحرك و لا انتقال بانتقاله و عرفت انه ای الثاني لا ينتج المعجيات في اشكال التماسه
 و ما ذكره من هذا القبيل كذا ترى و لو اردنا صلاحيه بان يقال المكان يتقارب عليه الممكنات و كل
 يتقارب عليه شيئا متعده فهو الميولي كانت الكبرية ظاهرة الكذب و هذا الذي ذهب اليه

انفلاطون وعلی الخلیف فی الجیوس فی علی مکان یا مشترک اللفظ مع وجود المناسبة
 بین مکان والهیوس فی تواردا الاشیا علیها و الا فاختل کون الیهیوس الی فی جزا جسم
 مکانا له ما لا یشبه علی غافل فیضا یمن کان شکر فی اللفظانه و قال بعضهم انه الصورة بحسب طین مکان
 هو المجد و الحاضر المقدس و المجدی الحادی بالذات و الصورة ایضاً فان صورة انشی محدودة و حادیه بالذات
 و مقدرة ایاه و هو من جنس الاول لانه سست لال لا شکل من موجبین الا ان یرا علیه و المجد و
 و الحادی بالذات لا یشبه و فیض لان الاستدلال یجئد رجع الی قولنا مکانا له بالذات و کل
 محد و حاد بالذات هو الصور لکن هذا حکم المزید غیر مسلم لیه اشار بقوله و یقل ای هذا حکم الله
 زید بان الذاتین المساین قد یشترکان فی لازم واحد فلا یلزم من ذلك صدق احدهما علی الآخر
 فخلو عن اتحادهما فیکون الکبری حقیقه ممنوعه الصدق و هذا الذی یسبب الیغیب الی انفلاطون
 فاما لما ذهب الی ان مکان هو الفضا و البعد المجد و سبباً مارة بالیهیوس لما سبق من المناسبة
 و اخری بالصورة لان الجواهر بحسبنا ینفصل بنحو ذی فیها دون الجواهر المجد و فیه کما یجوز و الصور
 الاجسام فمذ ان القولان ان خلا علی هذا الذی ذکرناه فقد رجعا الی ما سبقت من مذیه
 و الانفلا و عدها و بها لظهور بطلانها و اما الاشتباه فی ان مکان هو البعد و غیره فنشرع بحکم علیه
 ثم بحکم تطبیق علی مکانا حقیقه لیس فیها علیها مالی لیس ناقصاً منه بحیث لا ینکسر فی من مکانا
 عنه و مکان محیط برای هو تمامه فی مکان لیس شئ منه خارجاً عنه و لهذا ینسب الیه کلیه فی محله
 کما ذکرناه و قد عرفت انه یجوز انتفاء عنه و لا یتصور ذلك المذکور من حال الجسم و مکانا بالتقاسم
 صاحبه الا بالملاقاة فیهما ذلك الملاقاء اما بالتتام بحیث اذا فرض جز من الجسم النقص الفرض باذیه
 جز من مکان و بالتقاسم فیهما بالکلیه و سبب الملاقاء علی هذا الوجه المداخلة فیکون مکان
 علی هذا التقدير هو البعد الذی یفترق غیر الجسم و منطبق البعد کمال فیه علی ذلك البعد فی اعماقه
 و اقطاره و اما لا بالتتام بل بالاطراف ای کیون اطراف الجسم ملاقیه لمکانه دون اعماقه و سبب الملاقاء
 علی هذا الوجه الماسه فیکون مکان حیث هو سطح الباطن الحادی المماس للسطح من المجرى
 فاذا و مکان اما البعد و اما سطح الحادی الثالث لهما فاذا بطل احد السطحین الثانی فالبعد اما موجود
 او مفروض و هو من فیه مثل احتمالات الی لهما و توضیح ذلك لما لا یرید علیه ان یتقال لسا کان
 الجسم لکلیه فی مکانا ما لیه لجز ان یکون مکان امر غیر منقسم الاستیلاء ان یکون المنقسم فی
 جمیع جهاته حاصله بما فیها لا یتقسم و الا ان یکون امر منقسم ان یتقسم و احد و فیه کما لیس مثلاً
 کونه محیطاً بالجسم لکلیه فهو ان یتقسم فی جهتین او فی الجهات کلاً و سبب الاول کیون مکان سطحاً
 عرضیاً لا یشتمل علی الجز و ما فی حکم ولا یجز ان یکون حاله فی المنقسم لهما مر بل فیهما یجوزیه و یحیل ان یکون

مما ساطع الظاهر من الممكن في جميع جهاته والا لم يكن ما ليا له من واسطه الباطن من الجسم المحوس
 الخامس للسطح الظاهر من المحوس وعلى الثاني يكون المكان بعد انقسامه في جميع الجهات مساويا بعد
 الذرة في الجسم بحيث يخلق احدها على الآخر مساويا فيه بكنيته فذلك بعد الذرة هو المكان
 اما ان يكون امر المود ما يشهد الجسم والكم على سبيل التوهم كما مذنب المستطو اما ان يكون امر المود
 ولا يجوز ان يكون بعد ما ويا قايما بالسطح في جسم فدخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا حرية الا كما
 على الثالثة تدا ما عليه اهل العلم والحقائق واما انهم يظنون انهم يعلقون نفع المكان على ما يمنع الشيء من النزول
 فيجعلون الارض مكانا لا يخلو من دون الهواء المحيط به حتى لو صفت ذرة على راس قبة بقدر
 درهم لم يجعلوا مكانا الا القدر الذي يمنعها من النزول الاحتمال الاول انه اي المكان باسط
 الباطن من المحاوي الخامس للسطح الظاهر من المحوس وهو سبب ساطع العيس عليه المتأخرون
 من الحكماء كابن سينا والغاربي واتباعهما والا وان لم يكن المكان سطح كان هو البعد لما مر آنفا
 انه لا يخرج منها راحة اي يكون بعد محال اما البعد المفروض فله من ان موجود بالوجه الاربعه الدالة
 على ذلك واما البعد الموجود فهو جميع الاول ان ذلك البعد اما ان يقبل لذاته الحركة الاينية او لا
 يقبلها والقبول باطلان اما الاول فلانه قبل البعد الحركة الاينية فمن كان الى مكان او لا معنى للحركة
 الاينية الا الانتقال من مكان الى مكان فله اي ذلك البعد الذي هو المكان فله في آخره بغيره وينقل الكلام
 اليه بان يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث ويتسلسل فيكون هناك البعد وغيره فثابتية متداخلة بعضها
 في بعض وانه محال بالنسبة ذرة وكيف لا يكون محالا وجميع تلك الاكثرة من حيث هي جميع يمكن تحاله
 لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث ان كل رتبة الايسري انه اذا خرج كل واحد
 عن مكانه فقد خرج الكل ولا راي للجميع مكان فذلك المكان واهل في تلك الاكثرة لانه احد با خارج
 عنه لانه عرف لما بقى لا لجميع بين المتقيضين واما القسم الثاني فانه البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته فاقم
 ائنه لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة بحركة البعد محال فيه فاستلزام حركة البعد مستلزم استلزام
 حركة الجسم والا تزم وهو عدم قبول الجسم الحركة بل بالثبوت في الدالة على قبوله ايا لا فله الملزوم وهو عدم
 قبول البعد بالحركة كما الوجه الثاني انه لو كان المكان هو البعد والجسم بعد حال فيه فاد حصل الجسم في مكان
 فله بعد الجسم في البعد الذرة هو المكان اذ لا يجوز ان لعدم البعد ان متاحا لكونه حاصلا فيه والا كان
 الممكن لعدم البعد اما لا ضرورة حاصلا في مكان معدوم ولا ان لعدم احد ما والا كان الممكن الموجود في مكان
 معدوم او بالعكس واذا كان البعد ان وجوده في مكانه احد ما في الآخر فيجتمع في جسم بعد ان يتخلل
 وانه حج بالنسبة ذرة فان كل جزيين فما لا كذا كبر من احد ما وندخل المتعادين من حيث انها موصوفة بالعظم
 بغيري لا كما تحاله سواء كان ذلك موضع لذاته لا اتحاد وخرج القدر في نفس الامر اذ الاتحاد في خروج قول الله تعالى

ولو جاز تداخل البعیدین بحیث یحیران متحدین فی الاشارة الجسمیة بجاز تداخل العالم فی حیز
 خرد له بان یقطع قطعه قطعه من مقدار خرد ثم جرد اخل کل من واحد منهما و هو محیط بالبدیهة و انما کان
 ای امتناع التداخل حکم ثبت للشیخ بذاته و هو البعد لانه مستند بذاته فی الجهات فلا بد له من حیز و مکان
 متشبه علی القراة دون المادة اذ لا بد علی له ان یقتضی التفتیش و امتناع التداخل فلا یجوز التداخل
 للبعیدین مطلقا سواء کانایا من او مجزیین او متکثرین فیه فقد فی بعض النسخ لفظ و ایضا و علی هذا یمکن
 قوله فانه بیاننا للشیخ علی ای جواز تداخل البعیدین بجاز تداخل العالم فی حیز خرد لانه امتناع التداخل
 المعلوم فی الاجسام حکم ثبت للتحقیق بالذات او یجب ان یکون کل من اتحدین بالذات مفردا غیر
 معلوم و المتحیر بالذات هو البعد و دون المادة اذ لا مقدار له انما فلا یکون مقتضیه للخیر و دون
 الصورة الجسمیة لان الجسم الواحد قد یخل فی شئ مکانا کبیرا ثم یشکل مکانا صغیرا مع بقا صورته
 الجسمیة فی العالمین فلیست الصورة الجسمیة فی ذاتها مقتضیه للخیر و عدم اقتضایا لصوره الا علی
 سوی الابداء الخیر فان غیر فلیست مقتضیه للخیر و امتناع التداخل فی الاجسام المتشابهة الا الابداء فاذا لم
 یمتنع تداخلها لم یمتنع تداخل الاجسام الایضا و ایضا فانه ای تجوز التداخل بین الابداء و صرح الامام عن
 الوحدة شخصیة و قد جاز الوثوق بها فانه یجوز علی تقدیر جاز التداخل کون هذا الذراع المبین فی شخص
 ذراعیین علی ذراعا کثیرة و یجوز علی تقدیره الیه کون شخص واحد من الانسان فی شخصین علی شخصین
 متعددین فلیتضح علی المثال هذه البدیهات و انه منسقط و ایضا فانه یلزم علی تقدیر تداخل البعیدین
 اجتماع اثنین فان ذلک البعیدین متماثلان قد اجتمعا فی مادة واحدة و قد اختلفا فیها سبق
 و الجواب عن الوجه الاول ان افتقار البعد الذی هو المکان لا یقبل الحركة الا بیهة قوله فلا یقبلها
 الجسم انما کما فی من البعد قلنا هذا المردوم ثم اذ البعد الذی فی الجسم یلزم بالما وة حال فیها و البعد الذی
 فی الجسم المعنی المکان قائم بنفسه غیر حال فی المادة و انما یختلفان بالحقیقة فلا یلزم عند من عدم قبول
 احدهما الحركة عدم قبول الآخر ایاما انما یلزم ذلک علی تقدیر التماثل فی الحقیقة و ما یقال فی البطلان
 کون المکان بعدا قائما بنفسه من ان البعد قد اقتضی من حیث هو هو ان یقتضی له انما الایام بالتحمل و الحیث
 الیه و الا استغنی فی حد ذاته عنه ای عن التحمل و الایام اولاد واسطة بین الحاجة و عدمها الذی
 هو الاستغناء و فلا یخل البعد فی ای فی التحمل اصلا لان ما لا حاجة له فی لقوم ذات الیة لا یتصور جلوله
 فیه لکن البعد قد یخل فی محل کما فی الاجسام فلا یکون من حیث هو هو مستغنی عن التحمل بل تحتاج الیه
 لذاته و مقتضی الایام به و انه یقتضی ان یکون کل بعد کذا ای حاله فی التحمل فایما بالان یقتضی
 ذات الیة لا یختلف عنه فلا یکون حیث ان یکون لیا فایما بنفسه حتی یکون المکان عباقرة و یلزم
 بنا و خبر المتبذة او الذی من قوله و ما یقال لیکن ان هذا الاستدلال علی البطلان کون المکان بعدا موجودا

مجرد انکی بلوغ لاطل علی تمام فی الابداد المادیة والمحدودة وقد عرفت انه تم والحوادث عن الوجه الثاني
انما لا تسلم اجتماع البعد فی جسم علی تقدیر نفوذ بعد جسم فی البعد الذی سے ہوا امکان بل بقول ہر بعد فی
الجسم بلا رکت و ہر حال فی مادۃ و بعدیہ جسم اقرارہ و لیس حالانہ مادۃ بل ہر قائم بنفسہ ہر شے
بعد ان مادی و مجرد قد نفذ احد ہر شے کا خود و مداخلہ و اختلاف و کلائی اشتغال النفوذ و التداخل بین
البعد المادی و البعد المجرد ممنوع و دعوی الضرورة غیر مسلمہ و التخالفت فی الحقيقة لماعت من تسانی
لازمیہا و غیر جواز المعارفہ و اشتغالہا و ان مشترکاتے کو نہایت مانا المنتفع بالنفوذ المادی فی المادی
و نہ اخلا و نہ ای ماکر نہ من حال بزرین البعدین المتداخلیں تعلیم کہ لا یلزم من جواز تداخلہما جواز
کون الذراع الواحد ذراعین و لا کون شخص واحد شخصین فانہ ای التداخل عبارة عن البعد الحاصل فی
المادۃ و التداخل فی الابداد المادیة محال و ان جواز ذلک بین المادی و المجرد ہذا تعلیم ایضا کہ لا یلزم
تجزئہ یا حیل العالم فی غیر ذلک و ان البعد المجرد لیس تجزئہ یا حیل حقیقۃ افرادہ تجزئہ کا مادۃ سے
بل التجزئہ ہر نفسہ و نہ لا یلزم اجتماع استلین لان البعدین متخالفان فی الحقیقۃ مع ان احد ہر
حال فی المادۃ دون الآخر و بالجملة قالوا کہ المذکورۃ علی اشتغالہ تداخل بعد جسم و البعد الذی سے
ہوا امکان فی شے تمام فی البعدین المادی و المجرد و لا بقول بہ جمل لان احد ہر قائم بغیرہ و الآخر قائم
بنفسہ ملکیت تصور تداخل ہر شے تمام حقیقۃ فروع علی کون امکان سطحی فانہ الا لازم من البطان کونہ
بعدا کما تحقیقۃ الاول امکان قد یكون سطحی و احدا کا بطریقہ الہو و ان سطحی و احدا قائما بالہو و محیط
او اکثر من سطح و احدا کا بطریقہ الموضوع علی الارض فانہ ای ہر مکانہ ارض و ہر او یعنی انہ سطح مرکب من سطح
الارض الذی سے تحتہ و سطح الہو و الذی سے فوقہ الثاني من تداخل الفروع انہ قد یجرک المسطح کلہا
کا تسک فی الماء جاری فانہ اذا کان فی وسط ہما و الجاری کان اسطح محیط بہ ہوا فرض واحد او کما
من متعدد تجزئہ کا نتیجہ حرکت الماء و لما كانت حرکت سطح الذی سے ہوا امکان بالعرض لا بالذات لم یلزم ان
یكون بل مکان مکان آخر او تجزئہ بعضہا کا بطریقہ فیہ فی الماء جاری فان مکانہ مرکب من
سطح الارض الساکن و سطح الماء المتحرک او لا تجزئہ ملاء فی کون امکان مساکنہ و ہو فی الثالث من
ملک الفروع انہ قد یجرک الحادی و کما المحوسے معا اما متداخلین فی الجہتہ او متقی الفین فیہا کا بطریقہ
بطریقہ و السطح ہر علی الہو و ان او الخلفات او تجزئہ الحادی و حدہ کا بطریقہ و الرتج و التذبذب و ہر
المحوسے و حدہ کا بطریقہ و الرتج یقف و قد یقال اذا تجزئہ الطیر الخرق الہو و من تدامہ و الیقین
من خلقة او لا یجزئہ و خلقة اصحاب اسطح فیلزم تجزئہ الہو و من تجزئہ الطیر قالوا ان فیثیل کبرۃ
تماس یکدیہا متفرکۃ اخرے بقدر ما محذب کبرۃ ثالثہ و یكون المتوسطہ متحرکۃ و حدہا فی کون مثلاً
یکل واحدہ من حرکتی الحادی و المحوسے و حدہ الاحتمال لثانی انہ اعنی امکان بعد موجود فیہ فیہ

وینظیف بوجه یحیی و یسعی بعدا مقهور الاله فطر علیه البدیة فانما شایده بان الماء مثلاً انما یحصل
 فیما بین اطراف الاماکن المتقضاء الایری الیها کما سقیم ما کون بملک فلا یحتاجون فیہ الی
 نظره تامل ثم ان القائلین بان المكان هو الوجود المجرد فرقتان فرقة تجزؤ غلو فی البعد عن
 الاجسام و هم اصحاب الخلق و فرقة ثمة و برای کون المكان بعدا موجود اندر سبب افلاطون کما یستلزم
 اما انه ای البعد الله سے ہو المكان موجود فلانه یقدر ای یصل العذر بالحق والکث والربع
 و غیر ذلك و یثبت بان الزاوة و المنقصان فان ما بین طرفی الطاس اقل مما بین طرفی سواکله
 بالضرورة و لا یستلزم المعدوم یقدر و متفاوت لا یقال ذلك التفرق و التفاوت امر فرقی
 فان العقل یلاحظ وقوع شیء فیما بین طرفی الطاس و حکم بانہ اقل من اللواتع فیما بین طرفی
 السور فرضا و یقدر کل واحد من الواقیین المعروفین بالتصغیر و التثلیث و غیرهما فلما لم یز
 حینئذ وجود البعد فیما بین اطرافها لا یقول نحن تعلم بالضرورة ان التفاوت بینهما حاصل من قطع
 النظر عن ذلك الفرض و کذا الحال فی قبول التقدير و اما انه ای المكان هو البعد فلانه لو لم یکن
 البعد لکان هو سطح لما مر منه لا یخرج عنها و هو ای کون المكان هو سطح باطل بوجه الاول ان
 کل جسم مکانی باطن فلو کان المكان هو سطح یوجب ان یتوکل جسم محض فاجب آخره اجسام
 متعددة و ایا ما کان نوراً و کل جسم جسم آخر فیکون عدم تنافی الاجسام و یستلزم لا یقال لا یزوم
 لا تنافی الاجسام بل تنافی الی جسم لا مکان له فان المحد و لم یجأت المحیط باسواء من الاجسام
 عندنا لیس له مکان بل له وضع فقط فان حرکت و وضعه یقتضی تبدل بالادماغ و دون الالکته لا یقول
 کل جسم متفرق فی الوجود و هنا وجه الوجود الالکته لا یقول کل جسم مکانی بل کل جسم مکانی جلیلاً و کلاً
 عبارة عن البعد لیعم الاجسام کلها و ان سطح کلاً و ان لا یکن الاجسام تنافیاً و ان لا یکن
 الجسم المحیط باعداه من الاجسام فی مکان و ان فی نظر بالضرورة کما ذکرناه و بالاتفاق ایضاً لیس
 الکلام لما استیواء الخیر الطبیعی لاجسام فلو نحن تعلم بالآخر ان کل جسم و حلی و جمیع مکان فی غیر فقد
 یزعم بان کل جسم یجب ان یتوکل فی مکان و حکم ان ملک سبناک و بنوا علیها اثبات المكان الطبیعی فبان
 لتوکلک و انک و حین الزواجة فالتا یلکون بان الحد لا مکان له منصفون لا یقسم فماده و عوه
 سناک بل یقول کیف لا یکن الحد و مکان فان الحركة موضوعة الی الیقینی تبدل المكان انما تعرض
 لمجموع الحد و من حیث هو مجموع و اما انصفاه المتمايزان بحسب ما یلزم لهما من کونهما فوق الارض
 و تحتها فلا شک انما یستدل ان المكان و لهما قلة من مکان اسے آخر و کذا کل جمیع اجزاء الحد و تبدل
 الکفیتا باکفیتة اخر سے حال حرکت بالاحتمال و لو کان اجزاء الحک بالحرکت الدویر لیس اما انقلبه
 من مکان الی مکان لکن للحد و من سائر الکواکب و لا مکانها الله سے ذکر ت ہی فیہ نقد کما

لاستبدل سطحی سطح والی ضرورت یہ طبلہ الایر سے انما تارة فوق لا من وتارة تحتها فلیست لا یكون
متعلقة من مکان الی مکان فخرج ثبوت ہذا کا ثبوت تھا اور اذا کان کل جزء من اجزاء المحدثہ من مکان
ومستبدل لابیہ حرکتہ الوضیۃ مکاناً آخر کان المحدثہ کلہ من مکان مرکب من اکنۃ تاجزأہ فوجب ان
یکون المکان ہو البعد دون سطح ہذا وکیل ان الحیر عندہم ما یتجزأ بالاجسام فی الاشارة الخبیثۃ
وسواءہم من المکان لتناولہ الوضیۃ الذی یمتازہ المحدث عن غیو فی الاشارة فوتمیزہ فلیست متکثر
والاعدہ فی ان یکون الحالتی تمیزہ فی الاشارة الخبیثۃ عن غیرہ طبیعیہ لہ وان لم یمکن فی نفس الامر
ونسبہ بالقیاس الی ما تحتہ امر طبیعیاً وایضاً لہم ان یمضوا قولہ کل جسم فہو متجزئ بالاجسام الاتی لہما مکان
فتخرج عنہ ما لا مکان لہ وان یتقولوا ان المشار الیہ بہنا وسہاک قد یکون الحالتی تمیزہ فی الاشارة
الخبیثۃ وح سیر فی المناقضۃ ایضاً واما حدیث اخبر انہ یسبح بالاسند اذہ فقول ان کانت تک
الاخراہ مفروضۃ فلا یفرض لہا حرکت خارجیتہ قطعاً وان کانت موجودۃ بالفعل کا لکواکب انفصلتہ
عن اجرام الافلاک لہذا لزم فیہما انفصالہما عن عالمہا بالضرورۃ تبیل او ماضعاً بالقیاس الی
الامور الثابتہ بتجالیح حرکتہ الوضیۃ الحاصلۃ للفلک واما استقلاص من مکان الی مکان فلیست علی علم
بالضرورۃ والثانی من الوجہ الدال علی بطلان ان الاسکان ہو سطح انہ لو کان المکان ہو سطح
لزم تحرك اسکن من اسکان وکون اسکن تحرك حین ہو تحرك واللازم برہی البطلان والماکان
الملازم ہوا ان الطیر الواقع فی الهواء اسے السطح البامامہ ساکن بالضرورۃ بلزم من کون مکان
ہو سطح حرکتہ سے تک الحالتی لیس حرکتہ الایمنیۃ الاستبدال المکان بکان آخر ولا شک انہ ای
الطیر فی تک الحالتی مستبدل للسطوح المحیطۃ بہ المتواردة علیہ فیکون حرکتہ ایمنیۃ بہتدال
الاکتہ والضرورۃ لہا عرفۃ وبلزم من کون المکان ہو سطح حرکتہ فی حال حرکتہ لانہ غیر مستبدل للسطح
الذی ہو مرکز فیہ من فلکہ وکنہا فیما فعل من بلد الی بلد فی مسند وق وقد یجاب عنہ
عن الوجہ الثانی بمنع الملازم ہی لانہ ان لو کان المکان ہو سطح لزم تحرك اسکن وکون اسکن
وما ذکرہ فی بابنا غیر تام فان الحکمر کما لاینبیہ لیس تبدل الالاکتہ کما ذکرتم بل ہی تغیر النسبۃ
الی الامور الثابتہ سواء تغیرت نہاک النسبۃ الی الامور المتغیرۃ او لم تغیرہ کما فی جسمین متحرکا
على وجه لا تغیر النسبۃ ہما واما عنی تغیر النسبۃ الی الامور الثابتہ تغیر حاصل للطیر الواقع فلا یکون
متحرک کما س توارد السطوح علیہ بل یکون ساکناً حاصل سے القرب واما تقبل فی الضد وق فیکون ان
متحرکین مع عدم تبدل السطوح علیہما والجواب عن ہذا الجواب ان تغیر النسبۃ الی الامور الثابتہ
مسئلہ باحرکۃ اذ یقال تحرك جسم فقیضت نسبتہ الی الثابتات وازا کان ذلک تغیر معللاً باحرکۃ فقد نہ
بعد ہما ای یکون عدم التغیر ہو قیام النسبۃ معللاً بعدم حرکتہ واکون وازا کان وجود التغیر معللاً

لوجود الحركة وعدمه بعد ما لم يكن نفس الحركة واليد بارقة الله حقيقة متناهية التغير معلل بالحركة
 حقيقة الحركة فقط المنع وتعين كون الحركة متناهية الالفة ومحت الملائمة المذكورة وقد يقال
 ان كون الحركة عبارة من تغير النسبة سئل منع الملائمة فلا يجيب بطلان الادب حيث مساواة المنع للحق
 في الجواب عن الوجه الثاني ان الحركة الموجودة عند سم في الخارج حالة مستمرة للمتحرك من حال الى حالة
 اسل آخره اس ثابتة له في كل عدد من حدودها الواقعة في ما بين المبدأ والمنتهى ومن العلوم ان هذه
 الحالات ليست عين استبدال الالفة بل هي التي هي التوجه والتوسط واستبدال المكان من لوازمها
 اس من لوازم الحالة التي هي الحركة لا ضيقا فلا يتم الدليل اوليس يلزم من وجوده الا لازم في الظاهر
 الواقعة وجود الملزوم فيه اعني الحركة كيجوز ان يكون الا لازم اعم فان استبدال الالفة اذا كان ناشيا
 من الممكن فيها كان حركة اذا كان ناشيا من غيره كما في الظاهر الواقعة في الرجح المماس لم يكن هناك
 حركة واما الغير فلا يخفى فيه ان الجواب لان اتفاق الا لازم الذي هو الاستبدال يستلزم اتفاق الملزوم
 من الحركة ولو الكسفي بان استبدال المكان غير الحركة كما من اخرا فيه اذ ليس يلزم من وجود واحد
 المتعاضدين وجود الآخر ولا من عدمه عدم الآخر اذ اشيت بينهما لزوم وقد سبق من ان العلم بضرورة
 من حال التغير بتبدل اوضاعه متجاوئك فلكل حركة وضعه لاكونه متحركا حركة بغيره تلجب اتفاقا من مكان
 الى مكان اخر انما نشأ من تلك الوجه انه لو كان المكان هو سطح لزوم ان لا يكون المكان ساويا
 للممكن الا لازم بطول ان الممكن يتخلق على المكان باقاي لرغب ان يكونا متساويين ساوية
 بيان الا لزوم اذا اذ احدنا جسمنا مستقر فمحلنا يدور كان مكانه مثلا ذراعاً في ذراع فاذا جعلنا
 صفة من صفة بعد احوال الا عشرة اذرع وعرضها كذا لك اي عشرة ذراع اي كان مكانه في هذه الحالة
 اوضاعا ذلك المكان الذي له في حاله التغير فمحلنا يدور كان مكانه في ذراعاً في ذراع فاذا جعلنا
 بقا الممكن على حاله لا قد خلت مقداره بافضل وان كانت المساحة واحدة والارتفاع في الماء
 المملوءة اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق ماسا للماء جميع سطحه داخل كما كان ماسا له كذلك قبل
 الصب فمحلنا نفس الممكن الذي هو المادة والمكان اعطى سطح الباطن من الزق بماله وقد يمنع بقاء
 ذلك المكان على حاله لا اذا صب منه بعض الماء فمحلنا نفس الزق من الاستدارة والارتفاع
 اذ خيرة فيه صفة من صفة فمحلنا نفس الجسم الذي هو الممكن وان زاد مكانه وهو سطح الماء في يده وارتفاعه
 المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان نقص حجمه لكن ازاد سطحه لظهور المماس لمكانه قاعا واذا قلنا
 ان المكان هو البعد لم يلزم شئ من هذه المخذورات الثلثة واعلم ان الموجود في سطحه الاصل وكثير من
 السطح كذا الجسم اذا حفرتا في حقه جعلت في اوجارها من الوجه الكدالة على حاله كون المكان هو سطح
 والاصواب انه من تنوع الوجه الثالث كما قرناه وما لو غير من المذهب وهو كون المكان هو البعد انما تعلم

بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر لم يكن في الهواء قسماً هو الهواء السطح والسطح الذي
كان محيطاً بذلك الحجر قد بطل بالكيفية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يسطح و ان السطح
الذي بطل وكذا ينبغي ان المكان مقصداً لمحرك بالحصول فيه وقد مر ان سبباً في انشأت
الحجته بان اى مقصداً لمحرك بالحصول فيه موجود حال الحركة فتصور كونه بالحصول فيه فالمكان الذي
للمقصد انشأ لسطح وسواء الذي يقتضي ان يخلق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلاً موجود حال
ما يفر من الحجر تحركاً طالبا للحصول فيه ولكن سطحه هناك موجود محيط بهذا الثقل كذا ما يقصده انخفضت
المطلق وسواء الذي يقتضي ان يخلق محيطاً وليقتضي محيطاً للمحد الذي يقتضي ان يخلق حركات انما
اعني مقدر تلك القوة كقطعة من النار مثلاً يجب ان يكون موجود حال ما يفر من هذا انخفضت من
اليه طالبا للحصول فيه ولا سطحه هناك موجود محيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود
دون السطح المحدوم في حال حركته الثقيل وانخفضت وايضا فمن المعلوم ان المكان في المكان لا يتغير
عليه ولا يتغير ذلك اى كونه ما ليا الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المكان بل وان يكون
كل جزء من المكان في جزء من المكان ولا سطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن الا جزءاً
الحجم المكن في مكانه مكان اصلاً واثبت فكون الجسم في مكان محصور لا سطح فلو من ان المكان هو
كان الجسم فيه سطحه دون جبره وقد يقال بان معنى كونه ما ليا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق
بسطه الطاهر ومعنى كونه محصور في مكانه ان جسمه في داخل المكان لا ان كل جزء من جسمه ملاق في جزء من
مكانه وربما ادعى في كون المكان هو البعد الضرورة فاننا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء او عدم
دخول الهواء او شيء آخر فيه كان الذين اطرفه موجوداً قطعاً كونه مقتدره او محاطاً باطرافه ولا شيء
من احدوم كذلك فكذا يكون ذلك البعد موجوداً بين اطرافه عند ما كان فيه ماء او هواً لا اننا نعلم
بالضرورة ان دخول شيء منها في الاناء لا يرفع ذلك البعد من ابيه بل يتغير بعده عليه وقد
احباب عنه الامام الرازي بان لا شك في انه لا يلزم مما فرضتموه وجود البعد الا ان هذا المفروض الذي
هو المحال وحال عندنا ان الكلام عن المحال جازان فيكون محالاً واثبت فماله مقتدره محصوراً في سطحه
الى الجسم المحيط والجسم المحاط من اطرافه من المحيط ماس بمقتدره محصوراً والمحاط ماس بمقتدره
مكتل واحد من المحيط والمحاط ماس لاجل سطحه يتماثل فلو كان المحيط بمقتدره مكاناً كذلك الجسم المتوسط
مكان المحاط بمقتدره مكاناً فانه لا ينفك عن البعد على سوا ذلك ان يكون لاي الجسم المتوسط مكاناً او اجزاء
مقتدره محيطه والاخر محصوراً ومحاطاً بالسطح لا كلام فيه اى لا نقول بكون ان يسمي كل واحد منهما مكاناً او جزءاً
ان يسمي احد ما في العرف مكاناً دون الآخر انما الكلام في الحقيقة وان لا فرق بين سطح المحيط
والمحاط في الحقيقة المكانية ولو كان احدهما مكاناً للجسم المتوسط مكاناً الآخر اية كذلك وقد يقال

مقرر المحيط قد اُشتمل على المتوسط والملازم بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم ينشئ منه جالداً غنياً
 فلذلك كان كماله بكمال اختلافه بحسب الحواشي فإنه ليس كذلك فكيف يكون نسبتها على سواد الاحتمال
 الثالث في المكان انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقة ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان
 وليس بينهما ما يماس فيكون ما بينهما بعداً هو ما عتد في الجهات صالحاً لان يتقابل جسم ثالث
 لكنه الآن حال عن الشاغل وجوزة التمكن ومنه الحكم ان القابلين بان المكان هو سطح وانما
 القابلين بان البعد المبرور فهم الذين يتبعون الخلاء بالتفسير المذكور اعني البعد المفروض فيما بين
 الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد المبرور عن الشاغل لكونهم من جوزه فهو لا يخرج
 واقضوا المتكلمين في جواز المكان بان في حال الشاغل وخالفوه في ان ذلك المكان لم يوجد
 فالحكماء كلهم متفقون على اشتناع الخلاء بحسب البعد المفروض لما مر من تقديره فان ما بين جسمين
 الآخرين لا يتماسان قابل للتقدير بالتشقق وغيره وتشتت بالتفاوت محقق الى ما بين جسمين
 آخرين لا يتماسان كما غير فزيد لا شيء من الحدود كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود
 اما جسم كما هو اى الشاغل بالسطح والماجد موجود كما هو اى السطح القابل به وبذلك الخلاء فاما جوزه
 الخلاء داخل العالم نهاره كونه متقدراً قطعاً وان تقديره على يقيني وجوده في الخلاء اولاً واما
 خارج العالم متحقق عليه اذ لا تقدير هناك بحسب نفس الامر فالنوع فيها اوراى العالم اما هو في التسمية
 بالبعد فانه خلاء الخلاء وعدم محض وفي حروف متقدمة لوصف والتقدير من عند نفسه ولا عبرة بتقديره
 لا يلائق نفس الامر فحقه ان لا شيء بعداً ولا خلاء ايضاً وعند المتكلمين هو موجود هوهم كالمفروض فيما بين
 الاجسام على ارضهم في اثبات جواز الخلاء بحسب المكان الكافي عن الشاغل وجان الاول
 انه لا يتحقق وجود متعلق له باللازم اما عدم الاتصال الاجزاء او زهاب الزوايا الى غير انما يبين
 ذلك ان الصفة للمساوي ما يكون اجزاء المفروقة مساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون
 بين تلك الاجزاء فرج سوى كانه متماثلة في مسام او غير نافذة في مسام او غير نافذة في مسام
 متساوية في وضع اجزائها فان كانت نافذة في مسام او غير نافذة في مسام متساوية في وضع اجزائها
 متساوية في وضع اجزائها فان كانت متساوية في مسام او غير نافذة في مسام متساوية في وضع اجزائها
 بين الاجزاء في الحقيقة وهو كذا فيان في الحقيقة اجزاء ان يكون فيها مسام نافذة الا انه لا بد ان
 يكون بين كل شقين من شقين من مسام متساوية في مسام او غير نافذة في مسام متساوية في وضع اجزائها
 الصفة عبارة عن اجزاء شفرقة متساوية في الحقيقة وانما بطالب باليد به ولما وجد الزوايا بين اجزائها
 فنفع فيها اجزاء اخرى فان انتفت حصول المطرد الا صارت اخرها كانت فنفع فيها اجزاء
 اخرى فاما ان ينشئ او يزهد الزوايا في الافتحام بالفعل الى غير النهاية والثاني بطريق متعين الاول

وصدارت اصفیٰ تھا و حال الامام الزاخری فی الاربعین عدم الاستواء فی اسطح اماں استواء تھا
 اجزائہ فی الارتفاع والاختلاف اور بسبب حصول المسام فیہ اما الاول فلما بد ان يكون بسبب سطح
 صغیر متصل بعضها بعض لاسطح الاستقامت بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغیر مستوية
 والالتصاف الزوايا الى غير النهاية وسمي واما حصول المسام في اجزاء اسطح لهم وان جاز ان لا تلائم
 فيحصل بين كل منفذين سطح متصل والالزام كون اسطح مركبا من نقطة منفردة وذلك حال فوجب
 القول بسطوح مستوية ولا ينعى مما استلزمه الاول لم يكن التماس الا لاجزاء لا يتجزئ عنه ينعى اذا
 لم يتصل بعضها على مثلها وجب ان تماسا بما هو وان تماس في شئ منقسم في جهتين من احد هما
 نظره من الآخر في عدم التماس بينهما الا لاجزاء ولا تجزئ وانتم لاقولون ان
 تماس الاجزاء التي لا يتجزئ لا تتصلها عندكم واذ كانت اجزاء التماس بينهما اما التماس او بالبعث
 الذي هو الارتفاع صغیرا فنقول ولا يتصل سطح احد منهما من الآخر في وجه بان يرتفع جميع جوانبها
 معا او لا يرتفع بعض احد يحد دون بعض لزم الارتفاع كما بين اجزاء اصفیٰ علیا فانه اذا ارتفع
 بعض اجزاء بها غير اسفل ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك لم يرتفع انفك احد ما من الآخر بضرورة
 على قياس ما ذكره في لفظ الجزء تفكك الارض وكذا يقول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها
 باسرها معا بل تختلف بل وجه واحد وارتفاع فاني جزء من اجزاء اصفیٰ علیا ارتفع عن اسفل وجه
 واحد ولو لم يكن سطحه منقسم في جهتين كان ذلك الجزء لم يرتفع جزوا لا يتجزئ او ما في حكمه و هو
 حال عندكم فقد ثبت اسكان ارتفاعا عنها وجه واحد فاذا ارتفعت اارتفاعا عنها كذا لم يرفع
 لعلها فيما بين اصفیٰ من ضرورة انه لم يكن فيما بينها جسم آخر ولا لزم تدخل الاجسام وان انما
 جسا آخر غيرهما اما متعلق البنية الاطراف ويميز بالاجزاء بالتدريج واما في الاخرة الى ان وسطه عند
 كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا عن الاشغال وهو الملتصق بالوجه الزاخری مني على
 ما هو سلم عند انضمام لا يراى في مركب مما هو الحق بحسب نفس الامر فان عند تفكك لا يجب اتصال المواد
 البنية الى الوسط من الاطراف بل قد تحلقه العذبة وفعه فلما لزم خلوه عن الاشغال صلا
 والغير يجوز عنده ان يكون اصفیٰ اجزاء لا يتجزئ عنه بنيتها مسام صغیرة ملوثة بالمواد فيقتل الى الوسط
 ذلك المواد التي تغلغل لا يكون هناك حصة منقسم هو منطبق على مثل حصة ياتزم خلوه عن منطبق
 اجزاء لا يتجزئ عنه متفصلة على شئ لها فاذا ارتفع واحد منها عن نظره انفصل به المواد المجاورة لرفي
 المسام المنسقة حدوات تعلم ان اذا كان التماس للوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك تفكك
 في اثبات اصفیٰ المسام فانهم يعتبرون بجوارب مقابل بوجود الارتفاع والارتفاع في الارض عليهم الابيان
 جازا لا ارتفاع وفعه اى في ان الحكمين منع بل يحكم باستقامته فاق الارتفاع حركة كل حركة واحدة

في زمان اذلا بدان يكون الحركة على ساد منقسمه وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور
 وقوع الحركة في آن بل في زمان واحد وانما في الزمان منقسم الى غير النهاية اى لا يتحيز في الانقسام
 الى حد بقية عنه حتى زمان ارتقا عما يشكك لهوا من طرفها الى الوسط فلا يلزم خلوها لا يقال اذا
 فضا الصغرة حصل الامكانات التي هي آية عندهم ويلزم التحول ان الحركة تدريج فيصح الازام لاننا نقول
 الامكانات وان كانت آية الا انها يحصل الالية الحركة كما ان المماسية حصلت في آن بعد الحركة
 وابتداء الحركة الموجبة الامكانات في آن يوجد فيها المماسية فلا يوجد الامكانات الا في آن آخر والى ان
 يكون بين الآخرين زمان خفي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام الثاني
 من الوجهين المذكورين على جواز الخلا وان لولا وجود الخلا فيما بين الاجسام تصادمت اجسامها
 باسرها وتكونت بحركة مشتركة لان كانت تلك الحركة قليلة جدا والازام بطايفها بيان الشرطية ان
 الجسم المتحرك كالمتنقل من مكان الى مكان آخر والفرق انه اى ذلك المكان الآخر مملو
 بجسم آخر او المفروض ان لا خلا فيما بين الاجسام وسواء عني ذلك الجسم الاخر متقل من مكانه
 البتة ولا يتبدل محل جسام ضرورية ولا ينتقل الجسم الاخر الى مكان الجسم الاول لان انتقالا اليه
 مشروط بانتقال الاول فله تميز يلزم تدخلا وانتقالا عنه اى انتقال الاول عن مكان مشروط
 بانتقال هذا الجسم الاخر عن مكانه اى الى المكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول
 اليه فبدون ذلك كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر فموقوف عليه فنواى الجسم الاخر اذن قيل
 الى مكان جسم اخر من غير الاولين والاعلام فيه اى في هذا الجسم الثالث كما في الاول اسبق عليه
 وسواء الجسم الثالث اذلا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه ولا يجوز
 ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان
 جسم رابع فينتقل الكلام فيه ويتكلس فحركة اجسام العالم كلها وبها الوجه الثاني ايضا اى كاحوال الاول
 انما في معنى على قواعد الحكماء فان عند المتكلمين على تقدير كون العالم مملوا قد تقدم الله الجسم اذى
 قدما اى تقدم الجسم المتحرك الى انتقاله الحركة الى مكانه فيلزم له التحرك وتخلو جساما اخرى في مكانه اى
 مكان التحرك لئلا يكون مكانه فلا يلزم الخلا والتصادم الاجسام ولا يلزم الازام على الحكماء ولا بالاجمال
 المتكلمين المتكلمين والاعجاز ابن خلدون ما خلفه اى يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيلزم مكانه
 بمقداره الزايد من غير ان ينقل ما خلفه عن مكانه ويكافئ ما قدما اى ينقص مقدارا قدما من جسام
 فينقل له مكانا من غير ان ينقل عن مكانه وهذا المقدار ينفع الازام الا انه زادنى البيان فقال اسنى
 غاية بلع ما خلفه وما قدما لذلك المتكلمين بحسب قوة الحركة وضعفها وتصوره ان المتحرك
 في الهواء يدفع الهواء الذي في مقداره ويدفع ذلك الهواء اوجرا وكذا اللسان هذا الدفع يتقادت

ولضعفت الى ان يمتدحى اسل هو اول لا يتقلد للضعف تضعفت الدافع فهذا الدافع المتوسط ملين من قوة
 وبين ما لم يندفع به بطيضا الى قبول حجم اصغر مما كان وكذا ما خفت به التحرك من الهواء يجذب اليه
 ما يقرب منه ويجذب اليه هذا الخبز بالليله وكذا تضعفت الاخذ بحتى يمتدحى الى الاخذ بضعف
 المتوسط الى قبول حجم اكبر مما شك ان الدافع والاخذ بالمدكورين تيفاوين بحسب قوة الحركة
 وضعفها فاذا كانت الحركة قوتها امتداني مسافة كبيرة فان كانت ضعيفة كانا في مسافة قليلة فان حمل
 التخلخل والتكاثفت في الاجسام اما يكونان لكثرة التخلخل وقلة فيها بين اجزا الجسم فيكون مقداره
 ككثرة التخلخل فيها بنينا كبيرا وسع قلة صغيرا فهايتلزمان وتوحد التخلخل الذي هو المطلقا متنوع
 كونها لما ذكرتم بل هما لان الميوعة ام قابل المقدار الصغير والكبير او المقدار لما في حد نفسها ونسبتها
 الى المقدار الصغير والكبير على سواء فخلع مقدارا وليس مقدارا اخر اصغرا واكبرا وسياقي ذلك
 فيما بعد وليكن انما الجواب عن هذا الالتزام منع لطلان الدور والمدكور فيه فانه دور عتقة لا متوقفت و
 لا تقدم فان استحال جسم عن المكان واستحال الاخر المير يقع كلاهما حسب الزمان كاجزاء
 التخلخل استلته يدور على نفسها وليس يلزم من ذلك ان يكون كل منها علة للآخر حتى يلزم دور
 التقدم بل يجوز ان لا يكون شئ منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم اهلا او يكون احدهما فقط
 علة للآخر فيكونان جنيداً والحركة الاصغر والماقم في التقدم من احدا لجا بنين ويا بحلة فان اراد
 يستدل للمازم بالتوقف استلح الافلاك فقد تباكس التوقف بهذا الحق فيكون من الجائزين
 وليس بمحال كما مر فيجوز ان يكون كل من هاتين الاجسام عن مكانه وانتقال الاخر اليه متوقفا على
 الاخر اسه متنع الافلاك عنه وان اراد بالتوقف استلح الافلاك نبعث التقدم معناها
 اسه معنا ان التقدم بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا يتوقف منهما اهلا او التوقف
 من جانب واحد فقط كما نعلمنا عليه وقد اجيب عن هذا الالتزام انهم بانهم لا متنع حركة اسكن في
 البحر او لا يعقل ثبوت خلافة الماء لانه سبيل بالطبع يسيل للمواضع الحالية واذلا خلاها هناك فاذا
 التحرك سكت في قوا البحر لم توجد بكنية لما ذكرتم بعينه فان التزم هذا التزمنا ان دفع اجسامها عالم
 وقسا ومما بقر كقبة واحدة ومورود او يجوز عندنا ان ينسج الصاعل المتحرك سيلان الماء اسلا لامة
 الحالية وعلما ان ما تمسك به المتكلمون من الوجوهين على تقدير موته انما يدل على ثبوت المكان
 الحالي واما كونه بعدا فهو ما لم يوجد بهم فحتاج الى البطلان البعد والموجودات جميع الحكماء على
 استلح المكان الحالي عن لث محل سواء كان بعدا مفروضا او موجودا بوجهه فلهذا الاول موجودا
 فلفرض حركة ما ارادته وقسوة او طبعية في مسافة حالية هي في زمان لان كل حركة انما هي
 على مسافة متعينة قطع وبعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان وليكن ذلك

ذلك الزمان ساقطاً من فرض الحركة اخرج من مثلها اي مساوية للاولى في القوة المحركة والحجم المتحرك
 مقدار المسافة في الماء الغليظ القوام كلما فيكون هذه الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان الحركة
 الاولى فمرددة وجود المعاق الذي في الحقيقة بطور الحركة المستسلم بطول الزمان ولكن الحركة الثانية
 في عشر ساعات مثلاً ونفرض حركة اخرى مثلاً اي مثل الاولى في القوة المحركة والحجم مقدار
 المسافة في ماء آخر رقيق كاللؤلؤ او ام عشر قوام الماء الاول فيكون بهذه الحركة الثانية في
 ساقطة اقل من الحركة الاولى لان تفاوت الزمان في الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاق وكلما
 كان المعاق اكثر كانت الحركة اطول والزمان اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان
 اقص وهو اي المعاق القوام يعني قوام القوام المحجم المائي للساقط الذي في الحركة فان
 كان المعاق في عشر من حاق آخر كما هو الثاني بالقياس الى الماء الاول كان الزمان الواثق
 بازاء المعاق الاول عشر الا ان زمان المعاق الاكثر كما في مثالنا من اوا اذا ثبتت هذه المقدار
 لزم ان يكون الحركة في الماء رقيقاً من الحركة في الماء الساقط في الحركة في الماء الرقيق وفي
 معاق عن الحركة في الماء الساقط الى خرقه ودفعه كما هي في ساقط كما ذكرناه فيكون وجود المعاق
 وعدمه سواء حيث لم تتفاوت بها حال الحركة في السرة والبطور والاختلف الزمان ايضا فيكون لان
 لان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاق قد كانت فليكن يكون البطور واكثر زماناً من الحركة في
 لا معاودة معها اصلاً او بحسب من هذا الوجه كما ذكره ابو البركات انه مني على مقدمة واحدة وبه
 ان تفاوت زمان الحركتين الاخيرتين انما هو بحسب تفاوت المعاقين حتى يجب ان لا يكون
 المعاق في عشر كان الزمان اقل من عشر وذلك اعني كون تفاوت الزمانين تفاوت المعاقين
 انما يصح لو لم يكن الحركة لزماناً من حيث هي بل في الحقيقة لزماناً متاخر اذ انما لكانت حقيقة لان الحركة
 من حيث هي الا في زمان فذلك الزمان الذي في الحقيقة ما هيتهما يكون محفوظاً في جميع الحركات وما زاد عليه
 يكون بحسب المعاق وحسب لا يتم تلك المقدرة التي بنى عليها الدليل والبرهان بل في الواقع
 وان لم يكن الحركة غير متعينة لزماناً متاخر اذ انما لكانت حقيقة لزماناً متاخر اذ انما لكانت حقيقة لزماناً متاخر
 نقصاً ما هيئة الحركة من الزمان هو الواقع بازاء المعاق لاجمع الزمان فيكون تفاوت ذلك
 المقدار الزايد بحسب تفاوت المعاقين في المثال المذكور لا يصل الحركة اي لا زمان اصلها فانه لا يتفاوت
 تفاوت المعاقين بل هو محفوظ في الحركات كلها لان مقتضى ذلك انما في الحقيقة تختلف في المثال
 بالمعروف وهو الحركة في الماء الغليظ يكون ساقطاً للحركة لا تعلق لها بالمعاق اصلها كما في الحركة
 الواثقة في الماء فان ساقطاً بازاء الحركة دون المعاق وتقع ساعات بازاء المعاق الذي في
 هو الماء الغليظ فلهذا المتع تفاوت بحسب تفاوت المعاق ويكون جهة القوا رقيق من جهة

عشر منها و سبعة عشر سبع ساعات و سبعمائة و سبعة عشر تسع ساعات و سبعمائة و سبعة عشر تسع ساعات و سبعمائة و سبعة عشر تسع ساعات
 الا عشر الى ما يقضي الحركة و منها و سبعمائة و سبعة عشر تسع ساعات و سبعمائة و سبعة عشر تسع ساعات و سبعمائة و سبعة عشر تسع ساعات
 فلا يلزم المساواة بين وجودها و عدمها و من المتأخرين من شغل بعض ان الحركة لا يقضي
 زمانا لذاتها و الا كانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان جزء الحركات اذ لا يمكن وقوع حركة في اقل من
 ذلك الزمان و لا يتصور كون تلك الحركة و لا كون حركة من الحركات اوسع الحركات لانها واقعة في
 زمان و الزمان مفسر الى آخر النهاية فيكون له اي لذلك الزمان الازلي و وقت غير تلك الحركة
 نصف و لو فرض وقوعها في اي في ذلك النصف كان الحركة الواقعة في النصف اوسع منها
 من الواقعة في النصف باقرورة اذا اتحدت في المسافة فلا يكون تلك الحركة جزء الحركات فظهر ان
 ما بين الحركة لا يقضي مقدار من الزمان بل الزمان كله بازاءها و في تفاوت بقاوتها و في تفاوت
 و غيرها الجواب الله سبحانه و تعالى ما ذكره الفاضل الطوسي اما من لو بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك
 الزمان الذي سخره فشا انه يقضي ما بين الحركة و لكن بحسب نفس الامر و الى بيان مكان وقوعها
 فيه الا يجب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء و اما بحسب نفس الامر فلا يجوز
 يقال الزمان الذي يقضي الحركة قد لا يقبل القسمة بافضل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة الحقيقية
 في جزء و هي من الزمان و نحن نقول الزمان عندنا متصل و احد لا انقسام فيه بافضل و انما تقسم
 بالفرض اسله اجزاء و هي ازمنة انقسامها لا يقف عند عدد و ذلك الحركة متصلة بانقسامها على اسئلة
 و الزمان و لا يقسم الا الى اجزاء و هي حركات كما ان المسافة لا تقسم الا الى اجزاء متعديتها و احد منها
 مسافة و منه احكام لا زمنية بل في الاجزاء و الذي لا يخرج من ان سلكته لذلك الاعتراض بان زمان
 آية الحركة و زفت من الحركات اذا جري على احدى وجه اريد كان كل جزء منه زمانا كان طرفا الجزء من
 اجزاء تلك الحركة و ذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة و هو في نفسه اية مسافة
 فيظهر من ذلك ان ما بين الحركة من حيث هي مصالحة لان يقع في اي جزء كان من الاجزاء
 المعروف و الزمان و المسافة فلا يقضي الحركة لذاتها قدر استقامت الزمان و لا من المسافة بل
 يقضي سطر الزمان و المسافة الموجود في كل جزء من اجزائها و اما حاجتها الى دعوى ان
 اقتضاء الحركة لذاتها لا يستلزم اوسع الحركات حتى يحتاج الى ابطال اللزوم الى بيان وقوع
 الحركة في نصف زمان الا اوسع اتحاد المسافة و ان لم تسلم لغير الجزء و كان سوا الجواب في الحقيقة
 و انما قال الكلام من المعترض انما هو في تلك الحركة الخاصة لا في مطلق الحركة اي ليس هو من
 بان مية الحركة من حيث هي يقضي زمانا في مرفع بانه لا يستلزم اوسع الحركات و انما
 مية الحركة موجودة في نفس اية جزء من الحركة ليعبر في اي جزء كان من اجزاء الزمان على

ما قرناه بل بان يكون الحركة مخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة يعقضي ذلك اذ في اعتبار القوة
الحركة وحسب التحرك والمسافة المعينة يعقضي قدر معيناً من الزمان لان بديةه افضل بحكم ذلك من قطع
القطر عن مساواة المخرق ثم ان الزمان يزداد بسبب المساواة فيكون بعض من الزمان بازاء المساواة
وبعض منه بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة وهو زمان الاخلاص فيكون بازاء المساواة تفاوت على
حسب تفاوتها وما يكون بازاء تلك الامور تفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المساواة
ولما فرضنا ان تلك الامور في الحركات المفروضة فيها نحن بعيد من تفاوت زمانها فيما بل
تفاوت ما كان بازاء المساواة فقط فلا يلزم محذور كما تحققت وقد اجيب عن الوجه الاول ايضاً بان
جني على اسكان توام يكون نسبة ما تواتر الى مساواة الملاء المفروض اولاً فتنسب زمان الاخلاص الى زمان
الخلاء وهو ممنوع بخلافه فيبقى توام الملاء الى توام لا يكون ما يوافق منه ولا يكون هو مما يتناقض فيه
تلك النسبة بان المساواة قد يكون من النصف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة
الحركة فلا يختلف الحركة بسبب التناهي من وجوده امتناع الاخلاء بحسب حصوله في الاخلاء سواء كان بعد
هو هوياً او موجوداً في كان اختصاصه بجزء من آخر ترجيحاً بالمرجح لثباته اذ انما فان البعد المرفوع
لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود والموجود اذا اختلاف الاشكال انما يكون بالمادة
فاذا فرض حصول جسم في جزء من مكان ساكن فيه لزم اختصاصه بمن غير مرجح وان كان مرجحاً عنه
لزم تركه بغير طلبه اذ يرجح تساويها وذلك ايضا نوع اختصاص بالجزء الآخر وترجيح بالمرجح والجواب
ان كل عالم له اختصاص بجزء من جزءه فانه مالي للاجزاء كلها اذا اخلاء الذي هو المكان
انما هو بمقدار العلم فيستلزمه فلا اختصاص له بجزء من آخر فلا ترجيح فان قيل ليس كلامنا
في مجموع العالم وجزءه فيجب لما ذكرناه من ان الكلام في كل جزء من اجزاء العالم وما يحصل فيه
ذلك الجزء من الامكنة الخالية قلنا الفصل بالاختصاص الحاصل لاجزاء العالم باجزاء المعينة انما
يكون لتلك الامور الاجسام وتفاوتها فان الارض مثلاً مثلاً يعقضي الحصول في الوسط الذي هو البعد
الاجزاء من الضلك وانت تعلم ان النزاع هنا في الاخلاء بحسب المكان الخالي عن الشغل لا في
ان البعد المفروض او الموجود لا يعلم ان يكون مكاناً او اذ كان العالم مالي للاجزاء كلها فلا اخلاء
بهذا الوجه وايضاً ملاء العالم لكل الاجزاء انما يتصور اذ كان المكان بعد ما هو موجوداً بمقدار
العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بمساواة اياه حتى يتساوى به وقد يستدل بعضهم بان
على امتناع ان يكون المكان بعد ما هو موجوداً لا يستلزم ان لا يكون جسم في جزء ولا تحرك عنه العلم لما تقدم
فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساوياً للعالم كون اختصاصه بالجزء باجزاء الملايين بالامور
التي هي في تلك البعد وانه انما هي مجرد في وقت فلو لمساواة الملاء في ذلك الحيز

عن الحركة وصل الى السماء وذلك ان صعوده اليها انما هو بقوة تهيئه استفاد بها من القاسم فتلك
القوة مادامت باقية يكون المحرك كما نحو الحق وتسمى الحركه القوة لا تقوم بذاتها بل للمصادمات
الملاءم الذي في المسافة فاذا كانت المسافة حالية لم تقدم القوة حتى يصل الى السماء وهو لا
بالمشاهدة والجواب انه اى ما ذكرتم من الدليل على تقديره انما ينبغي كون ما بين السماء والارض
كله خلا وافرغ لم يكن هناك معارضة بالقوة من الوصول الى السماء ولا ينبغي وجود الحلا وسقط الجواز ان
يكون الغالب في هذه المسافة الهواء الذي هو ملا ومعاون يوجب ضعف اهيل بقية حتى
يصل ويكون مع ذلك فما بينهما خلوا وكثير في تنوع المصروفات بين المسافة وكلها يبين
بان مقدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوطة في ابتداء الحال ثم تنقو من شيا فتنها حتى بعد غلبة
هنا على رايهم وانما عندنا فاعلم مستند الى الفاعل اختياره انما يخرج الحلا على استناع الخلاء بعلمنا
حسية الاصل الشرائع جميع شرائع وهي الاقضية الضيقة الراس في اعطائها ثقبه ضيقة بسبب بالفارسة
اب نه فانه اذا ملكت تلك الاقضية ما وقع المدخل من الما من الثقب الضيقة واداسه المدخل
وقفت الما عن الخروج والنزول وليس ذلك لوقوف من الما من ان طبقة تقيضي نزوله
الا لانه لو خرج الما من كون المدخل سدودا لزم الخلاء واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء
اذا بقدر ان يخرج من الما مدخل فيه بها واما اعتبره في راس الاقضية لئلا يسد باب حيث لا مدخل
فيه الهواء اصلا واعتبره من الثقب في اعطائها لانه اذا كانت وسخلة من الما من جانب منها
ودخل الهواء من جانب آخر الثقبية الذرات جميع ذرات وهي ابوتة معقدة من خاص كحل في الهواء
وتقيا وتجويفه ضيقا جدا وحمل شطرا الاخر غليظا وتجويفه واسعا وليتولى خشب طيل بحيث يكون
منه قايما لتجويفه الواسع فانه اذا لم يمت تلك الابوتة ماء ووضع الخشب على مدخلها بحيث يسده لم
يخرج الما من الطرف الا اخرتم انه بقدر ما يدخل خشب فيمدخل الما من التجويف الضيق خروجا
لقوة وليقطع مسافة ولو وجد في داخل تلك الابوتة غلا وكان الما ينقل اليه بقدره اى كان
ينقل الما الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل خشب فيها فلا يخرج عنها وهو لا يشيكة الحس ايضا اذا
وصل الخشب من داخل الى الثقبية الضيقة ووضعت على الما ثم جذبت الخشب لترفع الما من الابوتة
لاقتلاع الخلاء الشاوية ارتفاع الحصى في الحجة بالهوى فاننا نلاحظ ان الحجة اذا وضعت على الحصى من
احضان الانان ثم مضت فانه يرتفع الحصى في الحصى وبما هو الا لان الشان حرة له بقدر ما يمتلئ من
الهواء ويخرج منها اى من الحصى يتبع ذلك الهواء المخصوص المخرج منها ما يملأ من الحصى فسر اى
استقبا عما تشر به ضرورة وضع الخلاء ووجب ملازم سطح الاجسام واذا اقمنا الحجة على الحصى لم يثبت
لا يثبت بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصفا بالم يرتفع الحصى بالان الهواء لا يخرج منها ولا يخرج

منها ببعده وينبسط الباقي فيلزم اذا ما وضعت الحجة على السندان ونفعا لا يبقى منه منفذ ثم مضت
 قويا ورفعت الحجة فانه يرتفع السندان بارتفاعها الى الكفة وكذلك يرتفع الماء من الابنوبة فانه اذا
 احد طرفيهما في الماء وحينئذ يرتفع الماء الى في الماص من ثقله وبقصا ويطبق النزول ون الارتفاع
 وما ذلك الا ارتفاع الا ان سطح المواد ملازم سطح الماء بسبب امتلاء الخلاء فاذا ارتفع سطح المواد
 تبعه سطح الماء بضرورة ونزول الخلاء انما هو ما وضعنا ابنوبة مسدودة الراس او شبهه مستوي في قارورة
 بحيث يكون بعض الابنوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها وسدنا راسها بحيث لا يدخلها
 هواء ولا يخرج عنها وذلك بان لم يخلل من عنق القارورة والابنوبة مسدودا لا يمكن لغاز المواد فيه
 فاذا ادخلنا الابنوبة منها اكثر مما كان بحيث لا يخرج منه من الهواء عنها انكسر القارورة الى خارج
 واذا اخرجنا عنها بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء انكسرت الى داخل ولولا انها مملوءة بالهواء وما
 فيها من الابنوبة بحيث لا يدخل شيئا آخر لم يكن كذلك لاي لم يفسد ولا دخل الى خارج ولولا انها مستحيل
 خلوصها عما يكون شاعلا ما لا يملكه بالكمية بالخراج الى داخل فذل ذلك على امتلاء الخلاء مع
 والجواب ان شيئا منها اي من السمات المذكورة لا يقيد بالطلوع بالمتنوع الخلاء بوزن ان يكون ما ذكر
 من الامور العينية بسبب آخر غير لا متنوع الخلاء لكنها لا تعرف بمجموعه هي اي السمات المذكورة
 امارات مقيدة للظن لا يراد من مقيدة بالقطع بل بالظن قال المصنف وعلما ان الامارات اذا كثرت اجتمعت
 ربما اتفقت لنفس افعالها وتما يقينا بسبب اللفظ بل لخصم الزمان فتمده الامارات لا تقوم حجة بعينها وان
 يمكن ان يقيد بمخرجات يقينية كيقين في ثبوت من المطلوب عندهم فروع على القول بالخلل الاول
 من قال بالخلل او منهم من جعله موجودا داخل البعد الموجود عند جسم في مادة مجتمعة الا وان لم يكن
 في مادة خلاء او في البعد موجودا في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا بجسم بل هو او غير
 مشغول به فانه في نفسه خلاء ومنهم من جعله ماصر فاما من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بان الخلاء
 بعد موجود ان يكون جسمان بحيث لا يتلا فيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما انشاء منهم اي من الخلاء
 بالخلل او من البعد الموجود المحرور في نفسه عن المادة من جزيان لا يلاقي جسم فليكون حينئذ خلوا
 انه بعد محرور عن المادة وحسب انه مكان حال عن الشغل ومنهم من لم يجوز ان يكون حينئذ خلوا
 بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذاهب من قالوا لا يتسحق ان فيما بين
 اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا في نفسه موجودا عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم
 فهناك بعد ان الا ان الاول لا يجوز خلوه عن ليطابق الثاني عليه واما على القول بان المكان
 هو السطح فليس هناك الابعاد الجسم الذي هو في داخل الطاس الثالث قال ابن زكريا في الخلاء
 قوة جاذبة الاجسام ولذلك يجتذب الهواء في السرقات ويجذب في الذرات كما تروى قال بعضهم في قوة

واقعة للاجسام الى فوق فان لمخالل الوقوع في الجسم بسبب كثرة الحلاء في داخله استغنى عن تفرق
اجزائه وبدأ علمها بالقياس ذلك الجسم فعدوا في الالفوق والجهود على انه ليس في الحلاء قوة جاذبة
ودافعة وهو الحق **المصدر الثالث** في الكيفيات قدم مباحث الكيفيات على سائر
المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ هي محسوسات التي هي اظهر الموجودات الا انه قد علم عليها
لما مر من ان علم الماديات والمجردات وفيه مقدمة وفصول اربعة المقدمة في تعريفه واقسامه والاولية
اما تعريفه فانه عرض **لا يقضي القسمية** والاشتمالية ثمنا او ليا اي بالذات ومن غير واسطة ولا يكون منها
معقولا بالقياس الى الالفوق في التعريف ثم ناقص فكيف وهو الغاية في الاجناس العالوية
بمساطقتها على القول باقتناع تركيبها من امور متساوية لا يحيد اصلا ولا يرسم رساما ولا يجوز تعريفها
الرسم بالامور الوجودية والعديدية في غير شأن تلك الامور اجماعا بعرف به من الاجناس
العالوية فلا يصح ان يقال مثلا الجوز باليس بعرض فان الجوز والعرض يتساويان في العرض
والجواز فلا يجوز ذكر احد هما في تعريف الآخر ولا ان يقال الكم باليس بكمية ولا ان
آخر المقولات لانها ليست اجماعا من الكم حتى يوجده في تعريفه فتكونا عرض متناول الاعراض
كلها واكثرنا **لا يقضي القسمية** عن الكم فان الكم يقضي القسمية لذاتها وتكونا **لا يقضي الاشتمالية**
عن الوحدة والنقطة لمقتضين لما عده من قال انها من الاعراض اي على القول بانها من احوال
في الخارج واما على القول بانها من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولها في العرض
كما مر من اليد الاشارة وتكونا اقتضاؤا اوليا عن خروج العلم معلوم واحد بوليطة حقيقة والعلم
معلومين فان الاول يقضي الاشتمالية لكن ليس اقتضاؤا اوليا بل بواسطة معلومته والاشتمالية يقضي
القسمية كذلك فلو لا قيد الاقتضاؤا بالاولية لخرجنا عن المحدود انما من معقوله الكيف والآخر واكثرنا
لقيد الاخير وهو توفينا ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير من القيد اي الاعراض لانه
فانما حقيقة بالقياس الى غير ذلك اما الكيفيات فليست حايينها في نفسها معقولة الى غير ذلك لما عرفت
من انما لا يقضي لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قولنا ولا يترقت تصوره على
تصور غيره فاق الاعراض لانه تترقت تصورا تها على تصور اخر بخلاف الكيفيات فانها قد
يستلزم تصور ما تصور غير ما كالا دراك والعلوم القدرية والاشتمالية والاضطراب فانها لا تقبل
بدون متعلقاتها استغنى المذرك والعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات متعلقاتها
معلولة كما كما في النسب بل تصوراتها متوجهة لتصورات متعلقاتها فانها تحتل العلم والاطم بذكر متعلقة
وكذا الحال في الكيفيات الخصوصية بالكميات كالاستقامة والاشتمالية والتشبيه والترتيب والجزئية
والاعتبية واقرض عليه بخرج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم واما اقسامه فهي اربعة الكيفيات

المحسوسه والكيفيات النفسانية المختلفة بالكم والاستعدادات انى الكيفيات الاستعدادات
 وما خلف الحيز في هذا لا رجوع الى الاستعدادات التي تنبع من ارادة اثنائه بالترديد بين انفسه والاشياء
 فذكر وجوب اربعة الاول وهو وجوب اذ انى الكيفيات اما ان يختص بالكم او لا يختص به وهذا الذي لا يختص
 بالكم المحسوس باحدى الحواس الطاهرة او لا وهذا الذي ليس محسوسا اما استعدادا الى كمال الكمال
 وهذا الاخر هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم قلتم ان الكمال الخارج من انقسامه هو الكيفية النفسانية
 ولم مثبت ذلك الكمال في هذه ذات النفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقة
 استعدادا اذ ان يكون كيفية غير محسوسة بذات النفس من الاجسام غائية ان لا يجدوها فاما ان لا
 فليقول عليه اولاهما لم توجد الترتيبات من وجوده محض قال بن سينا في الشفاء الكيفيات ان
 فعل بالتشبيه اى ان صدر عنه بالشيء محسوس كالوارة فانما يجعل لاجلها عار او كالمسود
 فانه يلحق شيئا في العين وهو مثله بخلاف الفعل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس فعلا
 قال الامام الرازي هذا التعريف من ابن سينا باخراج الفعل وانفقه عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم ان
 عنه ثم دعه في الكيفيات المحسوسة على ان الفعل وانفقه منها اذ لا يجوز ان لا ينفقه في الكمال المقولة
 اخره هو الكيفيات ولا يمكن ادخالها اليه في الانواع الثلاثة الاخرى من هذه المقولة وهذا
 كما تراه مناقضة بين كلامه والا انه وان لم يفعل بالتشبيه فان يتعلق بالكم فذاك هو المختص
 بالكيفيات والادان لم يتعلق بالكم فللمجم اى فيكون شبيه للجسم اما من حيث كونه جسماء طبيعيا
 فقط وهو القوة الفاعلة لا الفعل لا يحسن الاستعداد او نفسانيا اى من حيث انه جسم ذو نفس وهو
 المختص بذوات النفس قلنا لم قلت ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه فانه ممنوع
 كيف ويتحقق هذا الحكم لعل بالتحقق ان عرفت ولم قلت ان غير ما اى غير المحسوسة من
 الكيفيات ليس كل كمال ليس فاعلا بالنفس فانه غير معلوم وانما عرفت ابن سينا في طبيعيا
 الشفاء انه لم يثبت فعل الرب واليا ليس بالتشبيه فلا يصح ان ينقسم المذكور لا تقصا ان يجوز
 خروج الربوبية والعبودية عن الكيفيات المحسوسة الثالث من وجوه المحذور هو انه ذكر في الشفاء
 ان فعال الكيفيات اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفس والاجسام من حيث انها
 ذوات النفس اذ لا يخلو بوجود النفس الثاني اما ان يتعلق بالكيفية ولا يتعلق بها وانما
 اما قد اذ فعل قلنا ولم قلت ان الاخرى عن الفعل هو الكيفيات المحسوسة كوازان يكون
 كيفية بهيما الفعل لول الاستعداد ولا يكون محسوسة الرابع من تلك الوجوه وقد ذكر في الشفاء
 ان كانت زليفة باسترفة ان فعال الكيفيات اما ان يفعل بالتشبيه كما مر اولاهما وانما ان لا يتعلق
 بالاجسام من بالنفس او يتعلق بالاجسام وانما من حيث الكيفية والطبيعية في يتعلق بالاجسام

فی نفسه غایا عنه بخلاف الشمس فانه لا حاجه اليه باستوسطه في غير مخرجه من الملوکات و قد
 اسے و غیر ذلک النوع مقاصد الاولی فی الحرارة کما ان الملوکات سمیت اولی المحسوسات
 کما عرفت کذلک الکلیات الاولی اسے الحرارة و ما یقابلهما و الی یبدو الملوکات سمیت اولی الملوکات
 کثرتا لیس ایضا منصرفه فی فصل المركبات منها بتوسط المزج المتبع عن هذه الاطوار و انما لم يذكر فی
 العنوان الجبروت کوننا مذکوره فی هذا المقصد و وقوع الاختلاف فی کوننا وجودیه و فیها ای
 فی الحرارة مباحثه تحت احد بل فی حقیقتها قال ابن سینا فی الشفاء و الحرارة لفرق اختلافات و
 تحت المتکاملات و البرود و بالعکس ای کج بین المتشکلات و غیر المتشکلات ای کذا ذکره
 فی کتابه و بیان ذلک ان الحرارة فیها قوه مصدرة ای محرکة فی فوق لانها تحدث فی محلها التحدیه
 کذلک فاذا اثرت الحرارة فی جسم مرکب من اجزاء مختلفة باللطافة و الکثافة ای فی رکنها اقوام و غلظ
 فیصل اجزاء اللطیف منه ای من ذلک الجسم انفعالا و اسرع فیقبل الحرارة و يحدث فیها التحدیه قبل
 غیره و یقیار الی الصعود و اللطیف فاللطیف و ان التحدیه فانه لا یفعل الا اسرع و یما لم یعد الحرارة
 خفة تقوی علی تعصیده و یلزم سببه ای بسبب هذا کمن حال اللطیف و التحدیه عند تاثیر الحرارة فیها
 تفرق مختلفات فی الجوده و یجئ ذلک الاجسام مختلفه المتجانسه فی اللطافه و الکثافه الی ثلاث منها الکام
 المركبه ثم ملک الاجزاء بعد تفرقها تحت الطبع الی ما یجانسها لان طابعها یقتضی ان یکنها الطبعیه
 و انضمام الی اصولها الکلیه فان طبیعیه یکنه انضمامها الی اصلها و انضمامها الی اصلها
 عن طابعها بعد نزول المانع الذی یمنع الالکلیات من قب الاجماع الیهما کما یجب الاضطرار
 سعادت و من قبل هذا الذی ذکره ابن سینا من احوال الحرارة و تفرقها لحرارة فخرک شطای
 بعد اذن الصواب و تجاوز اخره لان ما یستلزمه و مع من ذلک المذکور فان کثیرا من الناس
 یعرفوننا مع شعورهم بما ذکر من حکما و لان ذلک حکم المذکور الذی یمنع الالکلیات من قب الاضطرار
 لا یصل الی الاستفراخ جزئیا فانما لم یستفراخ جزئیا لیس فیها کون هذه الآثار خاصه شامله لیس
 معرفتها ای معرفه هذه الآثار و یثبتها لحرارة موقوفه علی معرفه الحرارة و تفرقها هذه الآثار و لا یصل
 کیفیة فی نتیج جزئیا و الاطلاق علی احوالها المذکوره و معرفه الحرارة بوجه و اذا عرفت بها فادق
 معرفتها بوجه اکمل فلا دور لنا نقول الاحساس بجزئیاتها کات فی معرفتها بهیئتھا الا تری الی ما ذکره
 المحققون من ان المحسوسات لا یجز تفرقها بالاقوال انهم اذا یکن ان یفرق لایضا فایت
 و اعتبارات لازمه لیس لایفید فی نفسها معرفه حقا یقینا مثل الصعد و الاحساسات بجزئیاتها فایضا
 فیکر خواصها و آثارها فی بیان حقیقتها غیر بدیهه لیس لایضا فایضا فیکر خواصها و آثارها فی بیان
 ذکرنا من آثار الحرارة فی الجسم المركب من الاجزاء مختلفه فی اللطافه و الکثافه و ما یثبت اذا

لم يكن الا لالتئام بين سبيل ذلك المركب بعد ذلك استحقاقا لبعضه عن بعض واما اذا كان
 بين تلك السبيلين وجوه من التركيب في اجسامها فانما يكون ذلك لان الفرق بينهما لا يوجد المانع عن التفرق
 وحده فلان كانت الاجزاء اللطيفة والخشنة في ذلك الجسم متقاربة في الكيفية كما في الذهب
 اذا تارة الحرارة سبيلنا واما اذا كانا معا في السبيلين فالحقيقة هي انهما لا ينفصلان عن ذلك السبيل
 بينهما تعلق وتجاذب فتحدث من ذلك حركة دوران كما يشاهد في الذهب من حركة السبيلية الجمعية
 في البوقية ولولا هذا التعلق على غدة الالتئام والاتحاد بين اجزاء الذهب لفرقتا التماسك والفرق
 اجزاء جسم لا يشد اتصافا وليس عدم الفعل الذي والفرق بين الوجود والعدم عن ذلك الفعل في الذهب
 والغيره وليكن على ان التماسك فيها قوة التفرق حرارته لان خلف الفعل عن المنفعة لسبب منته
 منه جازم بالضرورة وان غلب اللطيف على الكثيف جدا في غلبة تامة فيصير اللطيف حذو السبيل
 معه الكثيف فغلبة اى غلبة الكثيف في بعض السبيلين على الكثيف في الكثيف كالنوسا ورافة
 اذا اشرته في الحرارة بوجهه بالكثيف ولا يملك اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالباً بوجهه في
 الحرارة اذا اشرته فغلبا كما في الحديد وان غلب الكثيف جدا في الحرارة فلا يذوب ولا يلين
 كالنحاس فان تجلج في عينية الى جبل تليو لا يصاب الا كسير من الكسامة ما يزيد به استحالة الكسامة
 والبرنج ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق شئيه على ما علم ما قرناه في تفسير الحرارة وهو
 ان نقول الفعل الاوسع لها هي الحرارة هو التصيد والتحريك الى الفوق بسبب التصيد ومن اسيل
 التصيد بالجمع والتفرق لازم لانها اذا حدثت الحرارة في جسم لم يكن لها حرارة النار مثلاً
 حرك الا حيل للتصيد قبل الا بالاجل قبل المعاصي فيلزم من هذا الفرق تلك الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها
 مع اجناسها بتصفية عناصرها كما هو ذلك اى لما ذكرناه من ان الفعل الاولي للحرارة هو التصيد
 المستتبع للتفرق والجمع قال ابن سينا في كتاب الحوادث انها كيفية فعلية اى يحيل محملها فاعلم ان محملها
 فيما يبادر فان النار سخن ما جازنا محركة لما يكون تلك الكيفية فيه الى فوق لا عداثنا انما تصنفه
 للتصيد وتحدث عنه اى عن التحريك الى فوق وهو التصيد ان تفرق الحرارة بالحقائق والوجه
 التامات لما عرفت وتحدث اى ومن احوال الحرارة انما تحدث تحتها من باب الكيف وهو رتبة القوام
 وليعلم ان تلكا ثلث من باب الكيف وهو غلط القوام وتحدث في الزمكانا من باب الوضع وهو ان يوضع
 الاجزاء المستعدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها وتعالها بها من باب الوضع
 وهو ان يتشكل تلك الاجزاء وترتد عنها الجسم الكوار الغريب تحمليه الكيفية وتصعيد الكيفية
 بذاتها لما تقدم فان الحرارة تحل الكيف في الجسم فيفقد الجسم رتبة القوام وتصعد الكيفية وتخرج من اجزاء
 الكيف فيصير الكيفية الى جسد ويخرج اجزاء الكيف فيحدث انما ثلث من باب الوضع في كل منها

التفسير كما انه حقيقة اولى كما هو السيلان فيجب على ذلك التقدير ان يكون الهواء وطبا ان
 يكون خطا الهواء بالتراب فيقيد التراب كما هو السيلان فيجب على ذلك التقدير ان يكون خطا
 وتفرقا وبقا الزوا ان النار بالتراب عندكم وتفرقا التفرق ان ذلك من رتبة الرطوبة بوجوب كونها رطب
 من الماء لانها ارق قواما من الماء والكموا او ينفذ فيكون اسهل قبولها اسهل قبولها لا لشكال وكمائها
 والجواب منع ذلك في النار البسيطة اي لا نسلم ان النار العرفية البسيطة اسهل قبولها لا لشكال ان الماء
 وان رقتا القوام ووجدت كافيته في سوله اشكيل مسته ملزم ان يكون الارق اسهل قبولها وما عذنا
 من النار ليس لميطال سوله مركب بالهواء ومخلط به فحاج ان يكون سوله قبولها لا لشكال بل مركب
 اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار طبيا فضلا عن كونها رطب العناصر وثانيها اي ثانی المباحث
 ان الرطوبة مقارة للسيلان فانه عبادهم من تدرج الاجزاء وسواء كانت متفصلة في الحقيقة متحدة
 في الحس او كانت متفصلة في الحقيقة فانه قد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالزل
 السيلان المستكن في اليابس بالبطيخ ووجوده في النار رطب كما هو السيلان في الماء المخصص ان السيلان عبارة
 عن حركات فوجدت في اجسام متفصلة في الحقيقة متحدة في الحس لوجود بعضها البعض وسكانها في الحس
 يلزم ان لا يوجد السيلان في الماء على راسه الحكم ولا انه متصل في حد في الحقيقة والحس متعلقا بها
 ان السيلان في الرطوبة اتفاقا في اعمير الانصاف والاختلاف اي كيفية يفتق عرسها على
 التفسير الاول للرطوبة وهو الشكل وتركة اي كيفية يفتق ذلك على التفسير الثاني في انما قال الامام
 الرازي في محل الاقرب في بيان حقيقة اليابس ان يقال ان الاجسام التي نشأ به بالاسهل تفرقة
 ويصعب اتصالها لانه بان يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث يفرق اجزائه وينفك بسهولة ووجوب
 اليابس فليس يوصف حقيقته في كيفية استلته يكون الجسم بها سهل التفرق عسرا لا جملع واما الحمايات
 سهل الانفكاك بين اجزائه الصغرة الصلبة التي يكون كل واحد منها سهل التفرق في نفسه وهو ليس
 ومنها ما هو بالعكس مما ذكره سهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو للزج قال وقد اوجده في ما حاش
 ابن قرة الثابت هذا الكلام منقول من المباحث المشرفة وليس فيه ذكر للزج في الحقيقة ثم نشأ
 في الثابت والمذكور في المخصص ان من الاجسام المتصلة ما ينفك بسهولة ومنها ما ليس كذلك
 وانما في هذا الصلب والاول على اثنين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء متصلة لا تفوت
 الجسم على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسرا لا تفكك ولكنها متصلة بها
 سهل الانفكاك وهو ليس وثانيها ان يكون الجسم في طبيعته كذلك الحمايات وهو اليابس اعلم ان
 الرطوبة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو اللزج سهل تفكيكه في شكل اريد كيفية تفرقه في نفسه
 متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديد سعة الاتحام والامتزاج بغير انما يتسلكه في انما يتسلكه

منفوخ فيه تحت الماء آتس منه ببيد اسے حجت العلو و نرا الذی کے ذکر وہ انما ہم نے نفس المدافعت
 قائم محسوسہ معلومہ و موجود بالضرورة و ہون مبداء المدافعت فانہ لیس محسوس بل یحکک ج نے وجودہ
 دلیل نلذک قال و اما اثبات امر بوجہ اسے یوجب المدافعت علی تذکرہ فی المصداق فاما لولاءہ
 لولاذک الاما الذی بوجہہ لم یختلف فی السرعة و البطو و الحرجان الحریان من بدو احد فی سعة
 واحدة بقوۃ واحدة اذا اختلفا فی الصغیر و الکبیر و لیس بالضرورة فیما مدافعتہ الی خلافہ حجتہ الحرجۃ
 حتی یکون مدافعتہ لکبیر اقوی فی وجب البطو و الحرجۃ و مدافعتہ للصغیر اضعفت فلما بوجہہ ولا مبداء اسے
 و لیس بطو و حرجۃ فیما علی ذلک التقدير مبداء المدافعتہ فجب ان لا یختلف حرکتہا اصلا لان ہذا الاختلاف
 لا یکون باعتبار الفاعل لانه متحرر فضا ولا باعتبار مساوی خارجہ فی المسانہ لا تحاد و لا باعتبار
 مساوی داخلہ اولیس فیما مدافعتہ ولا مبداء اولہ ولا مساوی داخلہ غیر ہما فوجب تساوی ہما فی سرعۃ
 او البطو و اجاب الامام الرازی عنہ بان الطبیعیۃ قوا متکلمۃ التفسیر و لا شک ان طبیعیۃ الاکثر اقوی
 لانما قوہ ساریۃ فی الجسم تقسمت بالقتلہ فلذک کانت حرکتہ البطا و قلم لازم ما ذکر ان یکون المدافعتہ
 مبداء و سائرہ لبطیعیۃ حتی یسیر لیسل والاعتماد و اما تسمیہا بما ففیہ جدا و استلکف فی اثناء البحت
 من احوال الاعتماد علی زیادت لفتیک زیادۃ الطلاع علی ہذا البحت و قد یجوز اثبات مبداء المدافعتہ
 بان الخلقۃ آلتی تحید ہا جان متساویان فی القوۃ حتی وقعت فی الوسط قد فعل فیہا کل واحد
 منها فعلا مساو و قالما یقتضیہ جذب الآخر لیس ذلک المساوی نفس المدافعتہ فانما غیر موجودہ فی ملک الخلقۃ
 فی ہذہ الحالۃ اخصا لیس الخلقۃ و الجاذب فانہ عالم بفعل فی المحذور بخلالہ لیس مجرد قوتہ عایق بفعل
 الآخر فان قد فعل فیہا کل منہما فعلا غیر المدافعتہ و لا شک ان الذی فی فعلہ کل واحد منہما بحیث یطو
 عن المعارض لا یقبی الخد اب الخلقۃ الی حجتہ و مدافعتہ لما یمنعہا عن حرکتہ فی تلك البجۃ فثبت وجود
 یقتضی الدفع الی حجتہ محسوسہ و لیس ذلک نفس الطبیعیۃ لانما تحرك نحو العلو و اسفل و ما فعلہ الجاذبان
 لیس کذلک فظہر ان المدافعتہ المحسوسہ مبداء غیر الطبیعیۃ و القوۃ انفسا نہ ثانیہا ای ثانی ساحت
 الاعتماد و ان المدافعتہ غیر حرکتہ لانما توجد عنہ السکون فانما تجب فی الحجر المتکین فی الهواء و انما یجوز
 و تجب فی الزق المنفوخ فیہ المتکین فی الهواء اسے تحتہ تسارعتہ ماعدۃ ثانیہا لہ الاعتماد و التولع متحرر
 بحسب انواع حرکتہ فیکون الاعتماد کما حرکتہ اسے العلو و اسفل و الی سائر الجهات و بل انواع کما
 متساو و بعضها مع بعض اختلفت فیہ بناء علی انہ بل شتر بین اشدین غایۃ الخلفات و المبداء منہ
 غایۃ الخلفات مجمل کل نوعین من الزراع الاعتماد و بحسب الجهات متساویان و من شتر لہما قال ان کل
 نوعین بینہما غایۃ التباعد فہما متساویان کامل الصاعد و الہابط و لیس کذلک فلا تضاد بینہما و ان
 کما متشترک الاجتماع کامل الصاعد و لیس لکونہ لکونہ او مبرۃ فموزع لفظی بنسبہ علی تفسیر التضاو

واعلم ان الجهات على ما اشتهر بين النجاسات اخذ بالاعتبار من جهات الانسان واطرافه التي هي البدن
والخلف واليمين والشمال والقوق وتحت فان الانسان محيط بجنبان عليهما البدن وطرفين ووسط قديم
فالجانبا الذي هو اقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة ليس بميناه واما بقدر سائر ارجاء وهي وجهه واليه حركاته
بالطبع وهناك حاشا لا تصدح لئلا يفسد ما يقابلها خلفا وما يلي راسه بالطبع يسي فوقا وما يقابلها يسي تحتا وما لم
عند الصلابة سوى ما ذكره فثبت ان الامم على هذه الجهات الست واعتبروا في سائر الحيوانات انهم لم ينفذوا
الفرق بالي طور بل بالطبع وتحت ما يقابلهم محققا اعتبارا في سائر الاجسام وان لم يكن لما اخرجوا من هذه
على الوجه المذكور واخذها انما تتبين اطراف الابدان الثلاثة بحسب المقتضى على الاثر والافاقية فان كل
بعد منها له طرفان جهاتان فكل جسم جهات ست الا ان احتيازا بعضها عن بعض جهات تترك على اعتبار
الاخر او التميز في الجسم فطرفا الاستداد الطولي يسميها الانسان باعتبار طول قامة حين هو قائم بالوقوف
وتحت وطرفا الاستداد العرضي يسميها باعتبار عرض قامة باليمين والشمال وطرفا الاستداد الباطني يسميها بالظهر
شخص قامة بالقدام والخلف باعتبار انما هي شغل على اعتبار العمى مع زيادة هي تقاطع الابدان فان كانت
عاقلون عنها وان لم يكن تطبق ما اعتبروه عليها وانما هي انحصار الجهات في است قديم ربط وان كان شهورا
مقبولا بين النجاسات وانما هو وما ذكره في بيان ذلك لا انحصار ليس في الابدان الاولى العلى فلاما اعتبار
غير شروق اولية الجهات كما صلت به من انما بالماضية ولذلك قد يتناول الجهات فيصير اليدين شمالا واليس
والقدام خلفا واليس جهات الانسان صافرة قدما ووجهه خلفا وتكسر الحال اذا انفتح فليت
الجهات كما صلت به باعتبار حقائق مختلفة وكما ان الاعتبار المذكور متعقبا بحسب اى مثبتا بحسب حقيقة موجودات جهات
غير متناهية في غير محصورة بحسب الأشخاص او واضعهم بل بحسب شخص واحد او واضع فانه اذا دخل نفسه ثبت له
جهات لا يحصى واما الوجه الثاني الخاصي فلاما ليس في الجسم بعد بالفعل لما من ان ليس فيه عندنا الا الاخر
التي هي الجوارح الفردة والابدان المفردة لانها لما على تقدير وجودها بعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوام
امر او اجبا في تحقق الجهات وعينها لقول غفر المكي هو محيط به سطوح ستة لجهات ستة وعشرون لوجه
اى طرفا وجهه بحسب سطوح الستة وخطوطه الاثنى عشر ونقطه زوايا اثنتى عشر قال الامام الرازي لما كانت الابدان
متناهية المقدار كما مستفاد وجب ان يكون للاستداد اخطى طرفان جهاتان له ولا متدا ولا متساويان
مربعا اطرافه اربعة هي خطوط المحيط به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه اثني عشر جهات ثمانية وعشرون
قياسا لنفس المسكس وغيره من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فلكل كعب مثلا سطوح ستة
وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهات ثمانية وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثمانية
عشرة وان اعتبرت معها النقط كانت مئتين واثنين قال ولا حجة بالفعل للدائرة وجهاتها بالوقوف غير متناهية
ودر عليها ان الدائرة لما طرقت بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذلك الكرة بالفعل طرف وهو السطح المستدير

المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحد منها جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بقصره على الجهة
 الجسم فالكيفية تصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما سيأتي ذكره واليه يميز من ذلك
 ان يكون جميع جهات الجسم متبدلة فهو متناهي لكون الفوق وال تحت جنتين حقيقيتين على ما قل بل الحق ان
 الجهة الحقيقية فوق وال تحت لا غير قلنا ان لنا جهات مطلقة وطلقات الجهات المطلقة هي متناهي الاشارات بقصد
 الحركات الحقيقية على ما استفتت عليه واما متعلق الجهات فتناول الاطراف القارية بكل جسم او يمكن اعتبارها
 الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بارزات الجهات المطلقة فيسمى باسمائها وانما حكمنا بان الفوق وال تحت اعني
 من الجهات المطلقة جنتين حقيقيتين لانها جنتان تمايزتان بالبطع فان بعض الاجسام المنفصلة بطبعها
 يطلب الفوق ويهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء فاما ان الجسمان المتمايزان
 اصلا فان القايم اذ احدهما راسا لم يعبر اليه راسه فقا واما بل صلا راسه من تحت وجده من
 فوق وكان الفوق وال تحت لهما لهما واما ذكر من حال المستقيم لا يخرج الفوق وال تحت عن كونه قوا فاجاب
 بل يصير وجه الى الفوق وتجاه الى التحت فلم يمتد الفوق وال تحت حينئذ بمفهوم آخر من اعتبارين يعني
 كونها قوا واقعا واما باقية الجهات فلانما غير علمنا بالبطع وهي متبدلة بحسب الزمرة كما مر وقد يقال ان الفوق وال تحت
 وال تحت بايلي اسما والارض لم تصور فيها تبدل بخلاف ما اذا فسر بايلي راس الانسان وقدمه بالبطع
 فانها متبدلت حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفي قطره واحد من الارض فان راس كل واحد منهما وقدمه
 على النحو الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي راس احد بايلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس
 الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني ويجاب بان قولنا بالبطع ليس متعلقا بدم والراس بل هو متعلق
 بالفعل المذكور ومعناه ان لراس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع جهة في الهوى والقرب ولا شك ان اذا فرضنا
 قدم احد هذين شخصين جسد راس الآخر لم يكن على الجهرى الطبيعي بل كان ذلك انكاسا له واذا ثبت ان
 الجهة الحقيقية استتبان فالاحتما والطبيعية القياسية في انسان هي العنصر والهابط وما عداها اعتمادات
 غير طبيعية وعلمنا القاضي هذا قسم لقوله انواع بحسب انواع الكواكب من القاض والاعتمادات بحسب الجهات
 امر واحد احتمال الاختلاف في الحقيقة فقط وهي كيفية واحدة بالحقيقة فتقسم ذلك الكيفية الواحدة بها النسبة الى
 الشئ لتعلقها الى العلوية وقس على ذلك حالتها بالنسبة الى سائر الجهات وقد يجمع الاعتمادات الست في قسم
 قال الامدي القائلون بالاعتمادات من ايمانها فخلقوا فقال بعضهم الاعتمادات هي كل جهة بغيرها الاعتمادات في جهة
 اخر سوا الاعتمادات امانتها واما قلنا فلا تصور اعتمادات في جهة واحدة الى جنتين او سعادان فلا
 يحتمل ان ولا الى جهة واحدة او سعادان وافتقار اجتماعها اليه وقال اخرون الاعتمادات في كل جسم واحد
 والتعدد في التسمية دون المعنى فذكرنا في جملة الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اعتبار
 القاضي اني بكونها هو الاشبه باصول اصحابنا القائلين بوجود الاعتمادات ولو قلنا بتضاد الاعتمادات

المتفرع على تعدد ذلك كما فهمت المياه الطليقة الاولى لا اتجهت لاستيعاب جميع المتفانين ولكنها قد تجميع
 بوجوهين الاول من حذب حجر الفيل الى فوق فانه يجذب فيه ما اعتدوا به وموطة والمتعلق به اى بذلك الحجر
 من أسفل الجاذب ولا يري الى الاصل ان يحده به ما فيه مساعدة ضرورية فانه يحبس منه اعتمادا الى جهة الفوق
 وميلها مغاير الى المياه الثانية ان الحمل الذي تجاذبه اثنان متقاربان الى جهتين فانه يجذب كل واحد منهما
 فيه اعتمادا ومقاومة الى خلاف جهته فمما تجميع فيه اعتمادا الى جهتين بمثل ذلك بحيث اجتماع ذات
 الى الجهات است في جسم واحد ثم قال الامري ولو قلت بانحد ومن غير قضاوى لو قلنا ان الاعتمادات
 مستعدة لكنها ليست متشعبة فيجب تراجمها كما لم يكن هذا القول الجيد من القول بالاتحاد والذي اخبر به
 القاضي صارح ان قولنا ان الاعتمادات ثلثة الاتحاد والتعدد والتضاد وبوجهه راجع الى راجع
 الاعتمادات علمت ان الجهة الحقيقية العلوية لها التزامان بالطبع فيكون لها جهة طبيعية نحو احد جهتيها
 فالجذب للمساعدة الخفة والموجب للمساعدة الثقيل وكل منهما اى من الثقل والخفة عرض زائد على نفس الجذب
 وبه قال القاضي ابتاعه والحقن في الفلاسفة الفيلسوفين من جهة واحدة من جهةين انما هو الاستعداد بوجهه فانه قال
 في اكثر اقواله لا يصح ان يكون جبر من الجواهر الفردة لقيد آخر منها حقيقة وذلك لان الجواهر
 الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والاختلاف الثقل في الاجسام عايدة الى كثرة اعداد الجواهر الخفة
 في الاجسام عايدة الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقل وخفة وسطه ان الزق اذا لم يكن على ما هو
 المادى مسبب على نزيها فان وزن ما يلاء من الزمين يكون اصغارا فاصغارا فثقل ما يلاء من الماء
 مع تساوى الاجزاء التي هي الجواهر الفردة في تلك الزمين والماء فردة لتساوى الجواهر المادى للزمين
 والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوى اجزائها مادام ان الثقل بان في الماء خلا سيل الماء
 اية طبعا اما لثقلها وانما بسبب اخلا الفرة وحيدة لا يساوى اجزائها الزمين لانها كثرة فلا صفة
 فلا يخرج منها اصلا وبى اقل من مرجع للماد لكن هذا القول باطل كما اشار اليه قوله وان كان يجب على ذلك
 التقدير ان يكون زيادة زادة الخلاء على اجزاء الماء كثرة زادة وزن الزمين عليها اى على وزن
 اجزاء الماء اذا لم يفرض ان زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك اننا لنعلم ان اجزاء الماء وهو
 اعنى وزن الزمين بانها كان اكثر من عشر من مثله وزن الماء فكان بازا لكل جزء من عشر جزءا خلاء
 كما لفرج بينها اى بين اجزاء الماء عشر وزن مثله الخلاء او ان مفرودى البطلان كذب بحسب المشاهدة
 بالتساوى بين الاجزاء الماسة فاسمها الحكيم سمي الاعتماد وميلها تقسيم الى ثلثة فاسم طبيعي وقسم لفظي الى
 اى ليس امان ان يكون بسبب خارج من حمل اى بسبب ممتاز عن حمل الحمل في الوضع والاشارة وهو ليس
 التقدير كميل الحجر المرمى الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مفرودى بالشعور وملا عن الارادة وهو ليس
 النفساني كميل الانسان في حركة الارادة او لا وهو ليس بطبيعي كميل الحجر لطبيعته الى اسفل فاميل الصادق

النفس الساطعة في بدننا عند القابل يتجود بالنفساني لا قسر كلائها ليست خارجة عن البدن متناهية
 عنه في الاشارة والميل المقارن المشهور اذ لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسا كما اذ انقطعت
 الانسان عن السطح وكذا الحركات تتجود بهذا الدليل في الطبيعة والعقسة والنفسانية وتنتهي في ذلك
 احدى حركات الحركات في الاقسام الثلاثة المذكورة بحركة النبض فاما حركتها من انبساطها وانقباضها
 لتزويج الروح الحيواني بالنفس ليست داخلة في الطبيعة مع ان وجه المحرك حقيقة ذلك انبساطها وارتدادها
 حصروا الحركة الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي اي حركتها النبض ليست شأنا منها وكونها ليست
 احدى الآخر من غير انفس حركتها النبض صادرة عن شعور واردة ولا عن سبب خارج عن المحرك
 فان لم يحصر ولم فيها اي بان لم يحصر والطبيعة في الصاعدة والهابطة كانت حركتها النبض من الطبيعة
 كما اقتضاه وجه الاختصار اذ لا تنفص حينئذ بالطبيعة بينهما الا ما يكون خارجا عن المحرك ولا فاعلا
 بالارادة فيكون حركات النبض والتغذية والتمديد داخلة في الحركة الطبيعية المعنى الذي في هذا المقام
 كما سيأتي ولا يتصور عليه ان الطبيعة الواحدة لا يكون شئ الا فاعيل مختلفة شئ في باب بان طبيعة
 الممار يقف في صعوده وينزاع اذ كان تحت الارض وبسطه ونزوله اذ كان في موضع الهواء فيجوز ان
 يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذ اعرض للروح الذي في جوفه تسخنة يحتاج في وقتها الى جذب
 هو اوصاف والاقبال من اذ اعرض للهواء المحذوب حرارة وصار كالماء في الروح يحتاج الى اخراجه
 واستبداله بهوا اخر بهوا وقد يقال ان حركتها النبض قسرية والقاسم هو الروح لانه يجذب فدها الذي
 هو الهواء ويدهق افضل منه فيغير من اوضاعه الانبساط بالمجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسم هو
 القلب اما على سبيل المدد والجذب فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فيسحبها واذا
 انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينشط واما على سبيل الاستتباع كما يستتبع حركتها الشجر
 حركتها انحصارها في فروعها فيكون انبساطها بانسباط القلب وانقباضها بانقباضها في القلب كما انفس
 حركتها وانحصارها في الاقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلا تحقق خبر وجهها اما الميل الطبيعي فاستثناه
 حليين الاول ان العاوم راى الميل الطبيعي على سبيل لا يتحرك بالبطع وبسط اذ لا معنى له في الحركة الطبيعية
 الا ما سدا في القريب هو الميل الطبيعي ولا يتحرك البصر بالقسر والارادة اذ هو محرك العاوم لميل الميل
 الطبيعي بقوة قسرية متساوية في زمان لا تتنوع قطع المسافة التي تقسمه في ان واحد من الزمان
 قطع بقية مقدمه على قطع كلها وليكن ذلك الزمان بالفرض ساعة ولذي ميل الطبيعي ان يتحرك
 بتلك القوة المحركة في تلك المسافة المعينة ويقطعها في اكثر من ذلك الزمان لوجودها عايق عن الحركة
 وهو مبدأ الميل الطبيعي وليكن الزمان الاكثر عشرة ساعات فلا ياتي على سبيل آخر سبيل سبيل السهم
 الاول ان يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها في ساعة غير ان سبيل المحركتين نسبتة

المستحيلين المعاديين انفسهم بالعرض في المثال المفروض فيكون الحركة مع المعاد في القليل كهي
لا موجودة في السرعة والبطء لانها قطعاً ساقطة واحدة في زمان واحدة وقد عرفت مثله بما فيه من نظر
في مسئلة الخلافاً لثقلته الى ههنا وبعضهم في هذا المقام كلام عام بين المستقلين والمتحدان كل حركة لابد ان
يكون على حد من سرعتهم والبطء لانها لا محالة يكون على سافة وفي زمان فاذا فرضت حركة اخرى لقطع تلك
المسافة في نصف ذلك الزمان وفي صفحة كانت الحركة الاولى البطء من الاخرى على التقدير الاول
واسرع منها على التقدير الثاني فلما يكن ان يوجد حركة الا على حد من السرعة والبطء فان
كانت الحركة نفسانية صادرة عن شعور الارادة جازان كحد ونفسها لها من السرعة والبطء وان
يتميز بالذات من حد وجهها وينبعث فيها الميل بحسب ذلك الحد فيرتب عليه الحركة السريعة والبطيئة
وان كانت الحركة طبيعية وقرية احتاجت في تحديدها من الاسرع والالبطء الى معاد وذلك لان
الطبيعة لا شعور لها حتى يتبين منها والى ذلك فتمتد التي للحركة اليها بل هي بحسب ذاتها يطلب الحصول
في المكان الطبيعي فيكاد يقتضي قطع المسافة في زمان لو امكن وكذلك الفاسر اذا فر من تحريكه بقوة واحدة
لم يقع بسببه تفاوت والقابل لمحرك لا يمتد في التحرك لالتفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاد في اصله فلا بد في
تعيين حد للحركة من امر اخر يوافق التحرك في تأثيره واوله لم يعاد ولم يكن له يخل في تعيين حد من
حدود الحركة وذلك المعاد في الخارج عن التحرك الاخر خارج عنه فالخارج هو قوام في المسافة من
الاجسام بحسب تفاوتها في الرخا والصلابة كالماء والنفثاوت وحدود الحركة في السرعة والبطء غير الخاف
سواء المعاد في الدافعي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاد في داخل استحالة ان يقتضي الطبيعة بذاتها شيئاً
ويقتضي مع ذلك ان لا يكون لها معاد بالذات بل في الحركة القسرية فيتحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاد في خارج
نقطه وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك الى معاد في داخل ايضاً فلذلك يستدل بحمل واحدة من الطبيعة
والقسرية على اشتغال الخلا ولا يستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو عن مبدأ الميل طلبه
اعم من ان يكون طبيعياً او نفسانياً فان كل واحد منهما معاد في داخل واما الحركة الارادية فلا يمتنع
الاستدلال بها على اشتغال الخلا بحجوز ان يكون الارادة داخل في تعيين الحد لمقتضى الزمان بخصوص
فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاد في حيزه بحسب القسمة على حسب انقسامها ولا يتوقف انما
على وجود المعاد في الدافعي حتى يلزم ان يكون انما في الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره
الحكم الثاني ان الميل الطبيعي لا يمكن ان يكون في الخارج الطبيعي والا فاما في ذلك الاخر الطبيعي والطلب
للمحصل وهو غير معقول والى غير ذلك من غير ما نحن فيه الاخر وطلبه للغرض المطلوب بالطبع من رتبة
بالطبع وان لم يكن وبهذا استدلال انما يصح ويتم في نفس المدافعة لانها بالطلب لذلك المكان لو لم يكن
وكون مبدأها فانه اذا كان مبدأ المدافعة في ذلك المكان الطبيعي موجوداً بدون المدافعة لم يلزم

طلب الماهل وهو كذا لا يقال أنا اذا وضعنا يد تحت الحجر الموضوعة على الارض وجدنا منه مدافعة بالبطء
والاشك ان حاله اذا كان اليد تحتها كما لو اذ لم يكن تحتها فاما في حال وجوده في الحجر حال وجوده في موضع
البطيء لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه البطيء وانما يكون كذلك ان كان مركز ثقله منطبقا على
مركز العالم وتوضيحه ان الثقل لا اذا كان في الخارج او موجودا بالفعل كان لكل واحد من اجزاء خط من ثقل
واحد منها طالب لا انطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطابق حاصل الا بالاجزاء من ذلك الثقل
فيكون المدافعة حاصله في سائر اجزائه واذا كان الثقل ليس له اجزاء بالفعل فلا في انطباق مركز ثقله على مركز
العالم لم يكن فيه مدافعة حاصله لاني قلنا انه واحد بل ان المطابقة لبا لبطيء ولا في اجزائه اذ ليست موجودة
بالفعل وانما لبطيء القسري فثبتوا له ايضا حليين الاول قد جاع لبطيء القسري بطيء الى جهة واحدة فان
الحجر الذي يرمى الى أسفل يكون ارجع نزولا من الذي ينزل بنفسه متساويا في حجمه والثقل في كونه
في الاول مثل طبيعي وميل غريب بسبب القياس فلهذا كانت حركة ارجع ويجوز ان يقال ان الطبيعية
معدلة متحد في حيزه من مراتب لبطيء كذا لك القياس فلهذا اجتماعا احدا مرتبة من مراتب لبطيء كذا لك
القياس فلهذا اجتماعا احدا مرتبة اشد ما تقتضيه كل واحد منها علو كذا فلكيكون هناك الا لبطيء احده مستند
الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم مستويا بالعاقبة كالحجر فان الهواء
يقاومه ولقد ثبت لك القياس وكيفية العمل في القوة فلا يجد ان يحصل مع لبطيء طبيعي ميل فسرعه ولما اذا
لم يكن له مساوق كما اذا قد رنا القاسر فلهذا كان اجتماعهما محال لان الطبيعية اذ قلت عن الهواء
سلكوا على القياس ولكن فيكون لبطيء طبيعي على ذلك التقدير بالعالى نهاية اشد فيميل الى ان يحاصره
ميل غريب على اجد الوجهين وبما اطل بما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها عازلة ان يلقوى على مرتبة من
مراتب لبطيء ولا يلقوى على ما هو اشد منها وكذلك القاسر وحده وبما يلقوى على مرتبة دون اخرى فاذا
اجتمعا احدا مرتبة اشد ولقوى الاحد في كل واحدة منها اشد باللقوى فلهذا من مراتب الثاني انهما اي لبطيء
القسري والطبيعي كل اجتماع الى جهتين الحق انه ان اراد لبطيء المدافعة نفسها فلا اجتماع لان استطاع المدافعة
الى جهتين في حاد واحد بالضرورة اذ يستحيل ان يكون في شئ مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التبعي عندنا
فليس في الحجر المرمى الى فوق مدافعة بالبطء وان اراد لبطيء مبداءا فمما ان يجوز اجتماع مبداء المدافعة
الى جهة مع مبداء المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدى جهتين المدافعتين مع مبداء الاخرى
فان الحجر من المرمين الى فوق القوة واحدة اذ اختلفا في الصغرة والكبر لقواتا في قبولها للحركة فان الصغرة
اسرع قبولها للحركة من الكبير وفيها مبداء المدافعة القسرية قطعا وذلك لمبدأ القوة استعدا بالآخر كمن القاسر
وثبت فيه زمانا الى ان يطلها مصابا كما تاسر ويخرب به بل فيها المدافعة القسرية بالفعل فلو ان يكون
فيها مبداء المدافعة الطبيعية لما لقواتا في قبول الحركة فقد اجتمع مبداءا مدافعتين الى جهتين بل اجتمع احيانا

مع سواء الاخرى وقد عرفت ان التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبرياء تولى
 في كل شيء الطبيعة فليس يلزم ان يكون فيها مبدأ المدافعية الطبيعية الا ان يراد به نفس الطبيعة وما يقال
 من ان مبدأ المدافعية محتمل لهما فلو اجتمع المبدأان فتجعت المدافعتان ممنوع لحران يكون
 ما شرب مبدأ المدافعية فيها شر وطالب شر وتختلف فيه ولما لم يلل النفساني في تموليل الارادى وسبائك
 في الجاهات الارادة ما يظن وغيره الى الابد النفساني فيكشفت لك حاله زاده انكشاف سبائكها
 اى سادس مباحث الاعتماد في اختلاف المحتررات في الاعتمادات منها اى من اختلافات فاعلم فيها ثم
 بعد الاتفاق على انقسامها اى انقسام الاعتمادات الى اعتماد لازم طبعه وهو العقل والاعتقاد ثابت ان
 العناصر العقلية والاعتقادية العقلية انما يكونان بالضرورة والاعتقاد بالاعتقاد العقلية انما
 يكونان اذ اراد اليه واعتماد الخفيف الى العقل حال لا يكون اليه اوهاى كاعتقادى العقلية الخفيف استلزم
 سائر الجهات اعنى الاعتماد والاعتقاد والاعتقاد قد خالفوا في التماس منها تصادف العقل ابو على الجاهات
 نعم الاعتمادات كلها متصادفة كالحركات التى يحسبها العقل في عقلها حال عن الجاهات فان مرجعها الى دوح
 الما لم يكن الحركات والاعتمادات من غير عليها متضمنها والى يلزم من تصادفها انما التالى هى الحركات
 قضاة اسبابها التى هى الاعتمادات فانه حران ايمد عن سبب واحد ان تصادف بحسب شرط
 فكلها طبيعة العقلية كالمحسوسات والاعتمادات الطبيعية والسكون ليس هو حصول غير والاعتمادات فافرق قائم
 فان اجتماع الحركات الى حتمين يوجب للبحر كحتمين في حتمين فانه اذا تحرك البحر الى حتمين وجب له
 الحركات الى كل جهة منها يحصل في حتمين في تلك الجهة غير الحركات الاولى الذى تحرك حتمين يلزم ان تصادف
 سببها واحد وكونان في مكانين واقعين من الحركات في تلك الحتمين واجتماع الكونين معاً بالضرورة فان
 البديهي حكيم بان البحر الواحد في حاله واحدة يمتنع ان يكون في حتمين متصادفة عليه تمامه اجتماع
 الحركات في سبب مفقود سبب الاعتمادين فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك
 الجهة فبطل القياس لم يتبين الحالى عن الجاهات مع ظهور الفارق وقال ابنه ابو باسمة ان تصادف الاعتمادات
 اللازم مع الحتمية بل تصادف الاعتمادات اللازم انما هو الحتمية بل ان يراد قوله فيه فقال تارة بالتصادف
 وتارة بعدد احوال وهو خبره بانه لا تصادف اللازم مع الحتمية فلما علمت ان البحر الذى مرضه الى فوق
 فيه مرافقة بالاعتقاد الرابع وبه اعتماد لازم طبعه للمحسوسات وفيه مرافقة صاعدة الله سبحانه لا يذهب
 الرابع وبه اعتمادات حتمية ففقد اعتماد اللازم مع الحتمية فلا تصادف بينهما لما التالى وهو مردود الى
 بل تصادف الاعتمادات اللازم لبعضه مع بعض وكذلك الحتمية للحتمية التصادف على سبيل التصادف حتى
 سكن كما مر فارة قال فيه مرافقة بالاعتقاد بين يديه بل اى يجد الجاهات مرافقة الحتمية بل بانه فان كل واحد منها
 يجد من نفسه ميل الحتمية للاختلاف جهة بحيث لا يجد باه الى جهة تحرك بذلك ليس الى خلاف تلك الجهة

لفظة

يا حدثك انما هذا على سبيل جري العادة ونهاى الى الذهب وبما منه انكس قبل الى قبل ما سته انما
 ستان متساويان في التيسير مع شاكلتها في الفعل والحقه ثلثها فلما يكون مستند في الى الرطوبة واليبوسة
 كما تخرج كيف وما ذكره غير مطروفي الاحجار المكسرة التي اوقد عليها نار مدة مديدة حتى فرقت رطوبتها بانكسرت
 ثلثها فبقية ثلثها ذهبا على المطهرة ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا وانما ان يقال ان الاجزاء المائية المطهرة
 في حال الذوبان موجودة في بالذهب قبل صلبه جدا ولذا الاجزاء المائية موجودة في الاحجار الصلبة
 التي تحمل مياهها باسنادا كما يقبل بجلل اصحاب الاكسرت قبل اذ ينبتا فخرج هذه الفوارج اب الماء فيقبل
 الوجود الاجزاء المائية في الذهب والاحجار الصلبة قبل ذواتها فخرج عن غير الفعل فرفع الامان عن
 المسوسات اذ يخرج ان يكون بين ايدى انما رجاوية ولا تحس بها ولهذا قال فلا سنادا بل هو
 لانهم ان الذهب لجبا لافية رطب بل هو باق على يوسه ليس انكارا لرطوبة مع السواد بل يعصه
 من دعوى الرطوبة في الاحجار المسوسة مع يوسه ومنها انه قال الجبا في الجسم الذي يطفو على الماء كالب
 مثلاً انما يطفو عليه الماء لا تشبث به فان اجزاء الخشب تتحلل في الماء فاما ميزانها وتشبث بها فبعضها
 لا تنزل فيه واذا غرست معدن في الماء انما تصعد بخلاف الحديد فانه اجزاء منه تجر بترشبت بها الماء
 فلذلك يرسب في الماء قال الآدمي يلزم على الجبا في ان الذهب يرسب في الزيت والحقه تطفو
 عليه مع ان اجزائها غير متخالفة حتى تشبث بها الماء ولا يلزم غير ذلك وان يحصل هذا في الجسم
 الطافي الماء او يطفو وحده فيبقى الاجزاء الاخرى تستفي الى الماء لان الماء اخف منه وصا على طبعه والخشب
 راسب بطبعه فوجب ان يحصل احدهما عن الاخر فيرسب الخشب ويطفو الماء او قال المصنف في بطر جواز ان
 يكون التركيب لواقع بين الاجزاء المائية وغيره في الجسم الطافي والوضع الحاصل بين الماء واجزاء
 الطافي افاو باى اتحاد الماء والاجزاء وحالة موصوفة كقولنا نرى الماء عن الانفصال يعني ان الجبل الطافي
 جاز ان يكون مركبا من اجزاء مائية وغيره في تركيبها موصوفة كقولنا نرى الماء عن الانفصال يعني ان الجبل الطافي
 عن سائر الاجزاء وجاز ان يغرق في الماء فيبقى اجزائه على وضعه بل عن الانفصال فلما يلزم
 على شئ من هذه النقطتين ان يوجب انفصال الماء ويوجب سائر الاجزاء او قال انه ابو باقر انه
 لا تغفل والحقه اى الرسوب للغسل والحقه للتحقق بها اى الحقه واشتغل امران خفيضان عارضان لكسب
 في نفسه كما يلقى احداهما الرسوب والاخر الطفو ولا اثر للماء في ذلك اصلا ولا يلزم امران الاول
 ان الجبل يرسب في الماء فاذا اخذ منه حقيقة حقيقة لم يطل في ذلك الحديد الذي جعل حقيقة على الماء مع ان
 الغسل في الحالين واحد فلو كان في الغسل مطلقا موصوفا لا رسوب لما اختلفا التالى ان جبهه يرسب
 في الماء ان مناشيا لا يرسب في الماء مع انه لا تشبث ثقل الجبل الى ثقل الكتل متساو ولكلها كلام
 يناسب ما ذهب اليه ابو باقر ثم ناولوه ههنا وجعلوا ثقلها على ان اقيم الاصل من الجبل انكس

بيان اختلافها في اعتبارها في الاجزاء والاشياء بغير كونها على سبيل التسوية والفرق
 فلو كانت على سبيل التسوية لكانت على سبيل التسوية من الماء على قدر رتبه وحياتي في البحر
 وذلك جسم شبه الان في الماء على سبيل التسوية من الماء على قدر رتبه وحياتي في البحر
 وان كان في الماء على سبيل التسوية من الماء على قدر رتبه وحياتي في البحر
 فيرسلها بانما كان الجسم مع التسوية في البحر من الماء على قدر رتبه وحياتي في البحر
 انما انما يكون القدر على سبيل التسوية من الماء على قدر رتبه وحياتي في البحر
 الجسيم كونه من سبيل التسوية من الماء على قدر رتبه وحياتي في البحر
 فضل ثقل الماء على الجسيم في جرمين تسوية على سبيل التسوية من الماء على قدر رتبه وحياتي في البحر
 الجسيم على الماء على سبيل التسوية من الماء على قدر رتبه وحياتي في البحر
 المدورة وقاوا الفيزياء ان سبيل التسوية من الماء على قدر رتبه وحياتي في البحر
 لم يكن الاخرى الماء على سبيل التسوية من الماء على قدر رتبه وحياتي في البحر
 قوى وقادوم الاخرى التسوية من الماء على قدر رتبه وحياتي في البحر
 الا انفعال عنها وما قرناه لك ظهر من ان حمل كلام ابي بشار على ما قال الحكماء انهم عنه الاعتراض
 انهم كثر ان عليه ثم اعلم ان الحق عندنا هو ان الطفو انما يكون بسبب كون بخلة الله تعالى في الجسم
 فيقتضيه انفسا من غير سبب وانما سبب حركات بخلة الله تعالى في الاراب ومبانيات بخلة الله تعالى
 والله تعالى في الاراب والماء على سبيل التسوية من الماء على قدر رتبه وحياتي في البحر
 وسببها ان قال الجبالي للمواد اعتمادا وصاعدا لا زير وكذا مر ان لا يصعد ولا يلغى في سبيل التسوية من الماء على قدر رتبه وحياتي في البحر
 المواد منها ما يصعد ويغوص على الماء كما وكذا انما سبب الطفو انفسا من الماء على قدر رتبه وحياتي في البحر
 المواد منسحقا بالطلع وقب ان يفصل عن الماء من سبيل التسوية من الماء على قدر رتبه وحياتي في البحر
 ما فيه وموانه بانما كان التركيب او وضعه من جهة التلازم وانما عن الانفصال كيف لا يتوجه عليه
 ما قد عرفته والمواد الذي فيه اي في الخشب لم يتوجه على كيفية حقيقة الانفصال الصعود والارتفاع
 كيفية التلازم والاختلاف التمام فلا ينفصل في سبيل التسوية من الماء على قدر رتبه وحياتي في البحر
 للمواد اعتمادا ولا زير ولا علوي ولا اسفلي بل اعتمادا على سبيل التسوية من الماء على قدر رتبه وحياتي في البحر
 تحت الماء او خارجا ولا يلغى في سبيل التسوية من الماء على قدر رتبه وحياتي في البحر
 وتصعيده ورجل يوكا سيق المواد الذي فيه الماء وخرج منه فلو ان اعتمادا الصاعد لم يكن كذلك
 لطر كجوز ان يكون ذلك الصعود والخروج لفضو الماء له واخره من ذلك الموضع قبل وطائه وقوه معمره
 اياه وهو مرفوع بان الحق اذا كان كبر كان اسج صغورا وخرجا من الاصغر والاشك ان في خط الماء

الاصفى اقوى الصغرى وقلة مقاديرها وكثافتها بحسب ان يكون الشدة من غير ما ليس كذلك فغير ان
 يستبقى عليه الذي هو في الاكبر اقوى واشد اقتضاها للصغرى ومنها ان قال الجبائي لا تولد الاغما وشماتة
 ولا سكونا بل المولد لها اي الحركة والسكون هو الحركة كما شاهده اي نشأ به التوليد في حركة اليد كحركة اليد
 فانه لما تحرك اليد لم يتحرك المصلح متولدة من حركة اليد لا من الاغما وكم ان شاهده في حركة الحجر لسكونه
 في الموضع الذي انقذه الحجر ما بعد ما ان ذلك السكون لا يحصل الا لم يوجد حركة فهو متولد منها
 لا من الاغما والذي في الحجر وقال ابن المولد لها اي الحركة والسكون هو الاغما والحركة وحسين الاول
 انه اذا اقيم سكونا وانضاب قاسما على راسه منقذ فمقتضى ذلك ان يكون مقتضى راسه مقتضى عليه مقتضى
 جهة الداعية لم يتحرك ذلك المولد في تلك الجهة فان الداعية مبنية من ذلك ثم اذا ازيلت الداعية
 سقطت الى جهة الداعية وان لم يتحرك ذلك المولد الى جهة فعلنا ان حركة المولد من الحركة بل من
 الاغما واليد اشار بقوله وما هو اي سقوطه الى تلك الجهة الالفيل الذي احدث فيه الاغما وعليه الثاني
 حركة اليد متحركة عن حركة الحجر او لا يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد لا التنازع التنازع من الاغما
 كذا لما تقرر في وجهه نظره في اننا لم نر بها كبح الزمان بل بها ما يحجبها فلا يزم التنازع وانما
 بحسب الذات في حركة اليد متحركة او لا يعمان يقال في حركة اليد يتحرك الحجر ولا يعمان عليه مجازان يكون
 حركة اليد متولدة كحركة الحجر وقال ابن عباس من البصرين تولد بها اي تولد الحركة والسكون من الحركة
 نادرة والاغما واخره من كسبها فان امتنع الجبائي دل على تولد بها من الحركة من غير دالة على انحصار
 تولد بها فيها وشماتة انبه بدل تولد الحركة من الاغما وطلالات على الانحصار فالصواب حينئذ تولد بها
 من كل واحد من الاغما والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستره في كان هذا الكلام يقتضي
 عليهما باطلا لئلا يكون الا بدى تنزلي الى محل التوليد فاقطع فقال على الجبائي كما ان حركة المفتح
 متعقبته حركة اليد كما هي متعقبه الاغما واليد فليس القوي تولد بها عن حركة اليد اولى من القول
 بتولد بها من اغما واليد فان قال الجبائي قدما شغل الحركة بالتوليد في صورة وهي ان من حركة يد
 كانت حركة يد صادرة عنه مباشرة بالقدره غير متولدة من شيء وتولد من حركة يد حركة يد عليها
 من الشر والافضل روي كان استناد حركة المفتح الى حركة اليد اولى من استنادها الى اغما واليد قلنا
 فلم لا يجوز ان يكون حركة الشر والافضل متولدة عن اغما واليد وداخلة لما عليها بسبب انهما
 باطلا فيقتضيان استقلال الحركة بالتوليد وقال على بن ابي طالب لا نسلم ان حركة المولد دون حركة المصعد
 الدافع له ولا نسلم ان حركة اليد لا يكون الا بعد حركة الحجر بل ما معاني الزمان مع كون حركة الحجر متعقبته
 على حركة اليد كما في حقيقة ومنها انه قال الجبائي في الحجر المربي بالفسر في فوق اذا علوا وبان حركت
 الما بطل متولدة من حركته صاعدا بنا على اصله من ان الحركة انما تولد من الحركة لا من الاغما و

بشيء من تلك النور بعينها يتلوه بشيء آخر فيكون البشيء الآخر مريئانيا وما يعرضه الاول
 مريئانيا في ذاتها على قياس قيام الحرك بالقيسة وانكسارها ومن اذا اراد ان يامسها فهاك ان يتيان
 بهزيبا شبيها بالشفرة والاولا اذ كانت في حركتها بدون كنه لك وان كانت غيره الاخرى مشروطة
 بالعرض الاول ولهذا انكسرت كل واحدة منها عند كنه في انما كان بخلاف الشكل والحجم واخرها انما فانه
 لا يتخلو من شئ منها روية ابتد اول البروتية مختلفة بلون الجسم ابتداء متعلق بى مجيئها ثانيا بقداره وشكله
 وغيرهما حتى مرتبة تلك الروية لا برؤية اخرى بسبب ذلك لم ينكشف عند الحسن انكشافه وهو اللون و
 من زعم ان الاطراف مرتبة بالذات جعلها مرتبة برؤية اخرى متعارفة كروية اللون واعلم انه لا يمكن
 تعريفها اى تعريف الضوء واللون بطورها فان الاحساس بجزئياتها بقدر اطلاعها على ما يتبين اطلاقا على
 ما يمكن من تعريفها تماما على قدر معرفتها كما مر في مباحث الحوازة وما يقال في تعريفها من ان الضوء
 كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف فذو انما اعتبر فيه الحيثية لان الضوء ليس كمالا لانكشاف
 في جسمه لاني شئ آخر بل في شفافيته والاراد بكونه كمالا اول ان كمال ذاتي لا يعنى اوكيفية لا يتبين
 البصار بل على البصار شئ اخر ومن ان اللون بعينه اى كيفية يتوقف البصار على البصار شئ آخر
 هو الضوء فان اللون ما لم يغير مستير الا يكون مرئيا متعرف بالاصحى كما لا يخفى وعلى المراد بان كنهه
 على خواصها وحكمها البروا والانتياز كما كان روية اللون مشروطة برؤية الضوء او دركها منها في
 قسم فقال ليحبل مباحثها تسعين القسم الاول في الالوان قد صا على الانوار كونهما مشروطة
 بها انما في روية ثانيا اذ في وجودها على ما سبق لانها أكثر وجودا في الاجسام التي عندنا وفيه اس
 في القسم الاول مقادير ثلثة الاول قال بعض من القدماء لا وجود للون اطلاقا بل كلها متخيلة
 وانما تحيل البياض من جملة الظواهر المبطي للاجزاء الشفافة المتغيرة جدا كما في زبد الماء فانه
 ابيض والاسباب لثباته الا ما ذكر وكما في السليج فانه اخرج ارجو به صغار شفافه حاطها الهواء ونفذ فيها
 الضوء فتخيل ان هناك بناضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سخا ناعما فانه يرى فيها بياض
 مع ان اجزائها المتغيرة لم يتغير بعضها عن بعض عند الاحتكاك حتى يحدث فيها اللون وكما في
 موضع الشق من الزجاج حتى بعض النسخ من الشفاف تخمين فانه يرى ذلك الموضع ابيض
 المجد من حدوث البياض فيه وقد مر في الاشكال في هذا الكتاب قالوا والسواد تحيل بعد ذلك
 وسو عدم غور الهواء والفقير في عمق الجسم ونهم من قال للماء يوجب السواد اى يوجب تخيل السواد
 الهواء يعنى ان الماء اذا حصل الى جسم وكذا في الماء يخرج منها الهواء وليس اشفا فلما شفاف
 الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطح فيبقى السطح مغطى بتخيل ان هناك سوادا والغير فان اشباب
 اذا اقبلت مالت الى السواد والى ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد وقيل السواد لون صفيق فانه

الابيض عن جسم البنية فدل ذلك على انه حقيقة مجليات البياض فان الابيض قابل للالوان كلها
والقابل لما يكون عالما عنها واخر من عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون
سبب تحمله من بعض الاجسام على ان سواد الثياب يبيض بالشيب وابل لا كبير يتقون انفس
برصاص تكسر وزرنيح مصدود بان انسلاخ البياض لا يدل على انه حقيقي لجواز ان يكون حقيقيا مفارقا
والقابل عشي لا يجب ان يكون عاريا عنه والا قطع التعاضد فلا يكون قابلا له وقال ابن سينا في
موضع من اشفا راسي في فصل التولج المزاج من لهقالة الثانية من اخن الرلج من الطبليات
لا اعم حدوث البياض بطريق اخر سوى الطريق المحتمل فلا خيت عند ح كونه البياض لثا حقيقيا
في شكل من الصور وقال في موضع اخر في المقيالات الثالثة من علم النفس من كتاب الشفا قد بحث
البياض بطريق اخر سوى طريق التحيل لوجه خمسة الاول ان بياض بعض مع كونه شفا فابيض
بغير سلف واظهاره بانسار ولم يجد في انسار بالبطخ فيه هو البنية وتخللا حتى تحيل فيه البياض لانه بعد
انفس كما كان قبله واذلك لا يخرج الهوائية والنفوس وحدث فيه سوائيه وبسببته كان ذلك خشونة
الثاني العداء السمي بسن القدر او قدوة اهل البنية وسو حل بطخ فيه المراد ان ح حتى يحل فيه ثم يصير محلي
حتى يبقى شفا فاني الغاية ثم يحل في البنية المصنوعة بالبطخ فيه القلي او لا ثم يطخ فيه المراد ان ح فيا
وصفي فيا في النصفية حتى يصير كما كان المراد فانه ينقذ ذلك المحلوط فيمضي فاية الابيض في البطن
الرأس ثم يحل بعد الابيض في فليس فيها من لان شفا فة تفرق ودخل فيه الكوا والام حجت
بعد ابيض في لكنه لا يحل الابعده فدل ذلك على كثرة الارضية حينه وفي المباحث المشهورة في
قيلان المراتب ينقذ فيه انفس الشفا من المرتك وتغير وليس لك لان شفا فة تفرق ودخل
الكوا وفيه لان ذلك كان محلا متفرقا في انفس ولان تلك الاطراف تقاربت حتى انعكس ضوء
بعضها الى بعض فان حدة ما والقلبي بالفرق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على
الوجه الذي قالوه ولقابل ان يقول على بنين الوجين جاز ان يكون تحيل البياض سبب آخر
لا جعل اذ المفروض انه لا اعتناء بالمحس الا واجب الحكم كونه اشباحا ببيض حقيقة الثالث الاتحاده من لسان
الى اسودا يكون بطريق شئ فمن الغيرة بالعودة الى اجزها جسم من البياض الى الغيرة ثم منها الى
العوده ثم كذلك حتى يسود هذا هو الطريق اساذج كانه باخذ من الاول الامر الى اسودا وصيغت ثم
لا يزال يشتد فيه قليلا قليلا حتى يحض ومن احمره فالعنة اي ياخذ من البياض الى احمره ثم الى
العنة ثم الى اسودا ومن احمره فالعنة اي ياخذ من البياض الى احمره ثم الى العنة ثم الى اسودا
قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلاها باختلاف ما تتركب عنها الالوان المتوسط فان لم يكن
الابيض وسوادا وكان اصل البياض السوداء الذي قد استحل بعض بوجه لم يكن في الاخذ من البياض

إلى السواد الماطر و واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدّة و المضعف على حسب خشاطه و سواد
 البياض و لا يتصور هنا ك طرق مختلفة فان ثبوتهما يتوقف على مشوب من غيرهما و لا بد ان
 يكون ذلك المشوب من مرقى وليس في الاشياء المثلثين اذ مرقى و ليس سوادا و لا بياضا و لا
 مركبا الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما لمكن ان يتركب الالوان و يتعدد الطرق فانه اذا
 اختلط السواد اذ البياض و وجد بها كانت الطريقة طرية لا تجل غير وان خالط السواد صوف كان
 مثل القماش المتي يشرق عليها الشمس مثل الرخا ان الاسود يجالط النازك ان حمرة ان كان سواد
 خالصا على الضوء و صفوه ان كان السواد مغلوبا و كان منها ك غلبة بياض مشرف ثم ان خلطت
 الصفرة سواد ليس في اجزاء اشراق حدثت الخضرة الى آخره اسيا في تفصيله فقول له و لولا اختلاط
 ما تتركب فيه الالوان المتوسطه عنهما لكانت الطرق اشارة الى ما قلناه عنه الرابع الضوء و مثل
 السواد و تحترق اى اذا انعكس الضوء و خرج من مقبل السواد الى جسم آخر لم يعبر له انعكاس البياض و فلو لم يكن
 الاسواد و بياض على الوجه الذي ذكره و جب ان لا يصير انعكاس البياض و احضر لان هذه الالوان
 انما هي لاجل اختلاف الشفاف بالمظلم و الانعكاس لما يكون من الاجزاء اشفاقه دون البياض و
 فوجب ان لا ينعكس الا البياض الذي هو الضوء و هو بطر قطعا قال الامام الرازي و في ذين
 الوجهين البياض و هو ان يوجد هنا ك و مختلفه لاجل انعكاس بالكميات المختلفة و ان لم يكن لها
 في الحقيقة و بعد جاز ذلك في اللون الواحد فليس ان الطر يحصل في الجرد اذ من البياض و لا ينعكس في المقبل و لا يرد
 فليدرك ان البياض اذا جاز ان ينعكس في اللون الواحد و لا ينعكس في المقبل و لا ينعكس في المقبل و لا ينعكس في المقبل
 و لا ينعكس في المقبل و لا ينعكس في المقبل و لا ينعكس في المقبل و لا ينعكس في المقبل و لا ينعكس في المقبل
 ليس الضوء ثم سبب منع ان يكون للحواء المضي تاثير في التبييض قال الامام و قد تقرر ذلك فانه
 قد احرقت اى ابن سينا بان لا بياض فيما ذكره من الالوان و هو زبد الماء و اخواته فيلزم
 السفسطه و ارتفاع الامان من احسن بالكلية و هنا بحث و هو انه قد لوحظ فيما قلناه من كلامه ان
 الجبوس في هذه الاشياء مرصود هو الضوء و انعكاسه بعد بيانها و اما بطريق مخصوص و قال الامام
 بل يكون بياض غير هذا مما لا علم بعدا متناعه و وجوده و سيا في كل كلام في هذا المعنى شديد و قد
 و اشار به الى الوجود المحتمل لانه على البياض قد يحدث بطريق آخر فيظن ان البياض لو كان غير
 للضوء المسمى في تلك الاشياء بياضا و ليس في هذا السفسطه و ارتفاع الامان لكن الامام الرازي
 لما هو دابة تصرف فيما ينعكس في مجال الاعتراض عليه و تعلده في ذلك من تبعه فليكن لك
 قال صاحب الكتاب و الحق منه اى منع ان لا بياض فيما ذكره من الاشياء و نقول بان ذلك
 اى اختلاف الحوائط المضي بالاجزاء الشفافة و حسب ما يحدوث البياض و ان لم يكن منها ك

تخرج تبعية حدوث اللون وليس ذلك الذن في غلبته بل في العدم فيقول الحكماء اني كون الصفر شرطاً
 لحدوث الالوان كلها اذ يلزم انتفاء الالوان في الظلمة وصدورها عند وقوع الضوء على محاسن
 فاذا اخرج المصباح مثلاً عن البيت المظلم انتهى الزمان الاشياء التي فيها اذا احدثت صارت
 ملونة باثباتها لا سيما في إعادة المدوم عندكم ولا شك ان هذا العدم من حدوث البياض في الالوان
 انتفاءه في الظلمة السوداء من غير مزج ومن اعترض في وجودها وجود السواد والبياض قال
 بعضهم على الاصل والكيواني من الالوان يحصل بالتركيب منها على التماس في غلبتها اذا خلطوا وحدث
 حصلت القبة واذا خلطوا لا وحدث ما يلزم من ذلك كما في انهم الذن في اشراقه عليه ثبوت الذن
 الذن في خالط النار حصلت الحمرة ان غلب السواد على الطوفاني الحلة وان اشدت غلبته
 فالقمة ومع عليه الصفر على السواد حصلت الصفرة وان خالطها اي الصفرة سواد مشرق فاختصم
 واخففة اذ خلطت مع بياض حصلت الزجارية التي هي الكمية واذ خلطت اخففة مع سواد
 حصلت الكراشية ان زبدية والكراشية ان خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم انيلية
 خلوصها حمرة حصلت الاروانية وعلى هذا فليس مال سائر الالوان وقال قوم من المعتزلة
 بالالوان الاصل فيها خمسة السوداء والبياض والحمرة والصفرة واخففة فذه الخمسة الالوان بسيطة
 ويحصل البياض بالتركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا
 سمحت سخا فاعلم خلطت بعضها مع بعض فانه لظهورها الالوان مختلفة لخبث مقادير التخلط
 كما يشهد به جس فلذلك على ان سائر الالوان مركبة منها وانما ان ذلك اعني تركيب هذه
 الخمسة على التماس في حدث شيكات في نفس الالوان مختلفة كما ذكرتم واما ان كل حقيقة لونية
 سوى هذه الخمسة فممن هذا القليل اي ما تركب منها في السبيل الى انجزم ولا يعدم اذ يجوز ان
 يكون منها ككيفية مفردة هي كون بسيطة وكوزان يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب
 ان من غير ان في المقصد الكتابي قال ابن سينا وكثير من الحكماء والصوفية ووجود
 الالوان في نفسه فاللون اما مجرد في نفسه لا يحصل عند حصول الصفر وانه اي اللون عديم وجود
 في الحقيقة فانه ان شرط وجوده في جسم في الظلمة مستحيل لان يحصل منه عند الصفر الالوان
 المحييين فانما لا تراه في الظلمة فذلك لان اي عدم زائد اما عدمه في نفسه او لوجوده العالي
 عن رويته وهو الذي هو المظلم اذ لا يوافق ذلك في الالوان السوداء الذي بينهما كونه
 في الحقيقة لا يعوق عن رويته وكيف يكون في الحقيقة بالذات من الروية مع كونها امر عديداً مشهوراً
 المجموع وهو محتمل انهم الرازي انما هي الامور في شرط رويته لا لوجوده وان رويته زائدة على ذاته
 وتحت في جسمه من رويته في الظلمة فانه عدم في نفسه فلا فائدتها والروية في الحقيقة لعدم شرط الروية

الروية في الظلمة مستحيل لان يحصل منه عند الصفر الالوان

الاروانية

فمنه قيل اننا نرى الحقيقة كالسواد فكذلك الحال في تخيلنا الظلمة ثم محسوسا فخرج منهم من جعل الظلمة
سوادا لروية بعض الاشياء كالتي تلوح ونرى بالليل من الكواكب ما شغل البعيدة ولا نرى في النهار
وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا لرويتها ورويان ذلك ليس لتوقف البردية على الظلمة بل لان
الحس غير متفصل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فتفعل عن الضوء الضعيف ويذكر ان كان
في النهار متفصلا عن ضوء قوس لم يتفعل عن الضعيف فلم يحس به وذلك كالبصير الذي يرى في البيت
اذا وقع عليه الضوء من المكنة وناصري في الشمس لان البصر الانساني لم ير من الضوء ما لا يقوى على
احساس البصير وكذا ما اذا كان في البيت فان البصر ليس متفصلا عن ضوء قوس فلا حرم
لذكر البصير المستضيء بضوء ضيف ولا يخفى على ذي فطنة ان الاولى ان يجعل هذا النوع مقصدا
ثانيا عقيب المقصد الثاني ثم جعل بيان حال الظلمة كونا غير مستفيضا بالمقصد الثالث
القسم الثاني من قسم البصيرات في الاضواء وفيه مقاصد اربعة الاول ان يرفع بعض الحكماء
الاقدمين ان الضوء اجسام متفصل من بعضها وتفصل بعضها في بطلان الاول انما هي
ملك الاجسام اخصارا التي هي الضوء اما غير محسوسه بالبصر فلا يكون الضوء محسوسا به والضوء
اندره او محسوسه فتشترعا تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا والاشياء عكسه فان البصير اكثر ضوءا
فيكون اكثر ظهورا وفيه نظر فان ذلك اعني ستر الجسم للرؤية ما تحتها ان الاجسام الملوثة فانما تستر
ما وراءها بعمود الضوء فتشع البصر فيها دون الاجسام الشفافة التي تنفذ نور البصر وتصل باوراءها
صفيحة النور والزم حاج الشفاف فيزيد ما خلفها من النور او لذلك يستعين بها الطاعنون في السج على
قوة الخطأ لا الحقيقة وقد يجاب عنه بأنه لو كان جساما محسوسا لم يكن كثرته موجهة لشدته الاحساس
وراءه اولاديه ان تلك الحقيقة اذا غلظت جدا ففقدت وجبت لما تحتها ستره وان الاستتار بالترقية
منها انما هي لا يكون له وجه دون القوي بل هي حجاب عن روية ما وراءها الثاني لو كان الضوء جساما
لكان كثرته بالطبع ادلا ارادة له فقط ولا قاصر من غير ذلك وكانت حركة الطبيعة الى جهة واحدة
لعميق الضوء من كل جهة بل من جهة واحدة فقط والثاني لظلال الضوء يقع على الاجسام من جهات
متعددة مختلفة واهم من عليه يجوز ان يكون الضوء جساما مختلفا الطباع متفقتة كحركة في الجهات
المتباينة ثم لو ثبت ان الضوء متفصلا حقيقة واحدة لعمد كالمقوي لذلك في عدم كون الضوء جساما ان النور
اذا دخل في البيت من الكوة ثم سد وما في دفة واحدة فانه اى ذلك الجسم الذي فرض انه النور
ان يخرج من البيت لا قبله اس ودور الانوار وموطة ولا يندم ذاته والازام ان يكون جساما جسم بين
بينين مقدرة واحدة كما سبق ولا يسعي اليه على حاله الذي كان عليه بل لعمد الحقيقة التي
كانت مبصرة وهو كذا فان تلك الحقيقة الحاصلة من مقابلة بعض الاشياء في النور فافاد

والمعنى
الاول

ذلك في بعض الاجسام ثبت في اكل الموضع بعد ما تهاوت والفرق في الشمس ان اطلعت من الارض
استنارت الدنيا اي وجب الارض وما اتصل بها في لحظة وحركته النور العاين على الدنيا الفاعل
والا لانه الى وجب الارض لا يتصل فيها اي في تلك اللحظة لا يطبق ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز
خرق الافلاك غير متعديلة مستبعدة واستبعادا واستقاء الجسم بالحوادث في عين من جعل بينه وبين
مقومين لا تقدم الاطمين شقين لان الاستبعاد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اثنين
الخصم على كون الضوء جسمان ان الضوء يتحرك لانه بعد عن بعض العالي كالمسح والنور وكل متحرك
متحرك فيضية في الضوء المضي في الحركة اي يتحرك بحركة كافي انشئ والصباح فيكس الضوء
عما يليه اذا كان يتصل الى جسم آخر والاعكاس حركة ثبتت بهذه الوجوه الثلاثة ان الضوء يتحرك
وكل متحرك جسم فلنا ليس للضوء حركة اسلا بل حركة وهم بعض فخلل لبطا وسبب لك التوهم حدوث
في المقابل اي حدوث الضوئي في المقابل المقابل المضي فثبتت ان متحرك منه ووصل الى المقابل
ولما كان حدوثه فيه من مقابلة معنى عال كالمسح مثلا فخلل ان متحرك من العالي الى السافل وهو بطا
او لو كان متحركا الى اياه في وسط المسافة فالصواب ان لا يحدث في المقابل المقابل دفعة
ولما كان حدوثه في الجسم المقابل تابعا للموضع من الجسم اي لو وضع منه ومحاذاة اياه فاذا اذلت
لكم المحادة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك ضمن استجابة في الحركة وتصل
من الجسم الاول الى الجسم الآخر ولما كان الضوء يحدث في مقابل المستقيمة الذي وقع عليه الضوء
من غيره كما يحدث في مقابلة المستقيمة بذاته والمتوسط الذي هو بذاته المستقيمة في غير شرط في حدوثه
اي في حدوث الضوء في المقابل بذاته المستقيمة في الجسم الذي له الجسم اي الضوء ان يتصل
وحركة للضوء من المستقيمة الى الجسم الذي يظهر لطلان الوجوه الثلاثة التي ذكرنا في حركة الضوء ويرد
عليه العقل نقصا على اصله فيكون فانه متحرك وتصل بانتقال ما جتمع الاتفاق على انه ليس
جسما فان اجابوا بان لا حركة له بل يزدل عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذات
فلنا ذلك الحال في الضوء ايضا فخرج على بطلان كون الضوء جسم من آخر عين بانه
الضوء ليس جسما بل هو كيفية في جسم من قال هو راتب لمواد اللون وادعى ان الظهور لمطلق للضوء
والخفاء لمطلق هو الظهور والمستوسط بينهما هو انطلق فيختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين
فاذا الف الجسم مرتبة من تلك المراتب ثم شابه ما هو اكثر طورا من الاول حسب ان هناك بترقيقا
لعماما وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي هو طورا من الثاني فالضوء
هو اللون والظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان وعليم اماندك التفرقة
بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما ماضى والاخر ظاهر لا بسبب

کیفیتہ اخر سے موجود ہے استیور وقد بل غرضی وذلک بعضہم حقے قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور
 التام للونہ ولما اشتد ظهورہ وبلغ الغایۃ فی ذلک بقرۃ البصار حقے غیۃ اللون لا تختار فی نفسہ
 بل یخرج البصر عن ادراک ما ہو حیث فی الغایۃ بذاتہ بقرۃ مبہم ویطرد انہ ای القابل برأبہ ان شہ
 امر المستجد واما اختلاف مراتبہ وجہہ بالظہور وشماء بالظہور فلما یكون الضوء بالذکر منہ المستجد
 نفس اللون لکونہ امر مستمر فبقیل نہ ہیہ پیدا وکلا نہ اسنے الضوء شہرک بین الامکان ہینا فان السواد
 والبیاض وغیرہا قد یكون مضطربہ شہر فکونہ لا شک نہا غیر شہر کہ فی البتہ بل متخالفہ فیہا فلا یكون
 الضوء نفسہا وفیہا ای فی ذہن الوجہین البطلین لمبہم نظر انہما یقول ذلک القابل الامر المستجد
 الذکر اعترفت ہون یحدث فلا یكون الضوء زایا بل اللون وفیہم یحدث وذلک مرصہ متحد
 الاوان کجسبہ متہ اذ الضوء شہر شہر شہر کانت متعاقبہ فی الوجود وجمعہ فی اصل کلامہا بل
 عندہم قال الامام الرازی ہو لا الذین قالوا الضوء ظہور اللون ان جملا الضوء کیفیۃ زایدہ
 علی ذات اللون وسموہ بالظہور لانہ سبب لذلک نزاع فطی وان زعموان ذلک الظہور
 متحد بحالہ نسبتہ اعمی ظہور اللون عندہم کسبہ البطلان الضوء امر غیر نسبی فلا یصح تفسیرہ بالجان
 البتہ وان جملا ہو عبارتہ عن اللون المستحد فلا یكون لقولہم الضوء ظہور اللون معنی وانہ مطلق
 حاکم اذ ہا ای لانہ یوزن شہرک الایامر المتخالفۃ المبتہ فی امر ذاتہ او عنہ فی خروج شہرک
 الاوان المتخالفۃ المتخالفین فی کونہا ذات مراتب ای فی الظہور الذکر لمراتب شہرک وہذا
 ضعیفہ جدا والمراد ان الضوء الذکر فی البیاض یا بل فی المابیتہ الضوء الذکر فی السواد
 کما لشدہ بہ حسن ہا لا تمان لان فی المابیتہ طحا فلا یكون ضوء کل منہا عینہ بل مرارۃ علیہا ذلک
 بطل نہ ان الوجہان فالعقد فی الرصد نہ القابل ان البکور فی الظلمۃ اذ اوقع علیہ ضوء
 یرسے ضوء دون کونہ اذ لون لہ وکذا الما رے الظلمۃ اذ اوقع علیہ الضوء فانہ یرسے ضوء
 ولا یرسے لونہ بعد مدہ فقد وجد الضوء بدون اللون کما قد وجد البیاض واللون بدونہ فان السواد
 وغیرہ من الاوان تعدلا یكون مضیا وریضو کوکان الضوء عین اللون ککان بعضہ عند بعضہ
 لکنہ بطلان الضوء لا یقابلہ الا الظلمۃ اجماع التماثل بان الضوء ہو ظہور اللون لا کیفیۃ زایدہ علیہ
 بل کس کما مر اذ اترتے من الاولی الی الاصل طعن ہیناک جریقا ولما بان بانہ نزول الضوء
 الاضعف بالاخر سے کالاصح باللیل مثل البراقع وعین المردۃ فانہ یرسے مضیا فی الظلمۃ
 ولا یرسے ضوء فی السراج ثم السراج فانہ یرسے مضیا شدید الا فیصل ضوء فی ضوء القمر
 ثم القمر فانہ مضی ولا ضوء لہ فی الشمس ثم الشمس فانہ الغایۃ فی الاضاء لکے نزول فیہا منہ
 ما عدا ما واما حواہی لیس فیہا الا الضعف بالاقول لکان کس لایدرک الاضعف عند الاقول

ولما زال شبه مجب نفس الامر بالحس لما ضعف في الظلمة وكان للابصار الليل في الظلمة تقهقرت والظهور طعن ان
 ذلك المظهر كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى صور السراج ونظر الى الالامع لم ير له لونا
 انما هو الالامع البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد نظر ان ضوءه ابيضه الا انما لم يمت
 الا لجور الوانها عند الحس كما ان زواياها ليس الا خفاء او انما عند فلكا يكون الضوء كيفية
 زائدة على اللون وظهوره قلنا هذا تمثيل اي ايراد مثال غايته تجويز ان يكون لذلك الذي
 ذكرتموه انه في اختلاف احوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه
 ولا يدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس لا يقبل
 عن الاضعف الموجود في نفسه عند الفخالة عن الاتو في تجويز ان يكون للابصار خلاصه
 متاخر لكونه الا انه لا يسهل في صورة السراج المقصود التماسه في مراتبه اى مراتب
 الضوء مطلقا القام بالتحقق لانه هو الضوء اى قد يختص به الاسم بالكيفية الحاصلا بالحس
 في ذاته بعد الحلافة على ما يعبر عنه بالكمالي في الشمس ما عدا القمر من الكواكب فانها مصطفية مستفيدة
 بكونها من جنس آخر القام بالتحقق غيره لورا اذ كان ذلك الغير مضيا لذاته كما في القمر وجه الارض
 المستضيئين بغيره الشمس فاذا قيل للضوء بانورا يد بها ان احب ان قال الله تعالى وجعل الشمس
 ضياء والقمر نور اى الحاصل في الشمس من مقابلة المضي غيره هو البطل كالحاصل في هذا الوجه من الارض
 حال الاسفار وعقب الغروب فانه مستفاد من الوجود المضي بالشمس كالحاصل على وجه الارض من
 مقابلة القمر مستنير بالشمس فالضوء ما دلت عليه من مستفاد من غيره وذلك الغير المضي بذاته بالغيره
 فالضوء مراتبه في قوتها وقد يفسر البطل بالحاصل من الوجود المضي فخرج عنه الحاصل على وجه الارض
 من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضي لذاته
 والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضي غيره فيكون الضوء الذي جابجا عن الضوء الاول
 والثاني وكر اى لا يلحق ارب كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف كما في الصبغة الجذرة انما هو الذي
 البصير ثم الذي في الانجذاب فان الحاصل في فتاة الحار قوي واشد من الآخر كونه مستفاد
 من الامور المستفيدة من مقابلة الشمس لوانها في الحاصل في البيت اتو من الحاصل
 في الخرج فيصير كيم او كسر في فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضي بالشمس الثاني مستفاد
 من الاول فاختار احوال هذه الاخلال لاختلاف صفاتها في القوة والضعف وكما تراه
 في البطل الذي لا يمتلئ في البيت شدة وضعف البصر الكوة والفتحة لانه قد كان في الحاصل في البيت
 اشد وقوى وكما كانت في تلك البيت فتيمم في داخل البيت بحسب وجوب الشدة في وجهه في الارتفاع والاسطر
 منصرف في وجهه انقسام الكوة بحسب مراتبها في الصغير والكبير كذلك لا يزال البطل يضعف بحسب

صغر الكوة في المثال المذكور حتى يعدم بالكلية وهو الخطأ لما مر من الظاهر عدم الضوء عما بين
 ان يكون سنيا المقصد الثالث قبل تكليف الهواء بالضوء اولاً واما اردوه سنيا لان
 ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب نطفة متوقفة على تكليف الهواء بالضوء ومنهم من يقول
 شرط اي شرط التكليف بالضوء واللون ولا لون للهواء الكوة لبيها فلا يقبل الضوء لاستعانة شرط
 ولما كان ليقابل ان يقول قدم ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكم فلو كان اللون شرطاً للضوء
 اي لدار اجاب عنه لقوله وكل من الضوء واللون شرط للاخر والدور دور متعينة فلا تتناع فيه
 لما عرفت فيه من جواز امتناع الانكسار من الجانبين ويظهر اي يظن قول المانع اننا نرى في المصباح
 النافخ سنيا وما بهو الهواء التكليف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك لا جزاء لاجزاء متعلقة به
 بالهواء والكلام في الهواء العرفي انما في عن الاجزاء الدخانية والهبائية القابلة للضوء بسبب كونها مشتملة
 في الجذبة ورده الامام الرازي بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصغر كان الضوء والى حصل فيه
 قبل الطلوع وبعد الغروب وفي الفينة الجديدة ان الضوء وكلما كان في الجواهر والغبار فيه اكثر كان ضوءه
 اقوى لكن الامر بالعكس اجمع على استغناء الهواء بوجه آخر هو انه لو لم تكليف الهواء بالضوء
 لوجب ان يرى بالبنهار الكواكب التي في خلافت حيث الشمس لان الكواكب باقية على ضوءها وحسب
 لم ينقل على ذلك التقية من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها جميع المانع بانه تكليف الهواء
 به الاحساس به اي بالهواء كالحس بالجدار لتكليف به لكن الهواء لا يحس به اصلاً فلا يكون تشكيكه بالهواء
 وجوابه منع الملازمة بوزان ان يكون اللون شرطاً في الاحساس به فلا يكون التكليف بالضوء وحده
 كافياً في رتبة التكليف بالضوء الضعيف والهواء ما فيه ملون بالكلية واما كون بعض جدا بحيث
 يكون لونه ضعف كماله والاهجار المستغنى فلا يكون ذلك اللون كافياً في رتبة الهواء مع كفايته
 في قبول الضوء ان قيل فتولد شرطاً باللون المقصد الرابع ان ثم شيئاً غير الضوء
 اي شيئاً لا يوجب على بعض الاجسام استتارة كانه في بعض منها اي من تلك الاجسام وكما دلت
 لونها وجواز عن ذلك الشيء اشترط في اي الجسم المألوفة وهي حشاشا كما للشخص من التلاوة والحق
 الداني واما من غيره فيجوز بريقا كما للملأه السكتة حادث الشمس رتبة البرق الى استغناء رتبة
 السور الى الضوء في ان اشعلوا الضوء ذاتيان لا جسم والبرق والنور متفادان من غيره الضوء
 الثالث من المحسوسات اسموعات هي الاصوات والحروف التي هي كيفيات عارضة لاصوات
 مباحثة ثمان اي مباحثة اقسام الثالث ثمان اقسام الاول في الاصوات قد مر على ان
 كونه معروضاً له متقدماً عليه بالبطح وفيه مقاصد الاول ان الصوت وان كان يدرى بالصوت كسائر
 المحسوسات الا انه قد اشبهت عند بعضهم باهية بسبب القريب او البعيد فيقول الصوت هو الصوت

تموج الهواء بسبب القرب وقيل الصوت هو القرب أو القلقع ان يذبح سيبان العبدان
والحق كما اشتهرنا اليه ان ما بهيته بديته مستندة من القرب ومناثرة لما توهموه فان التمرج محسوس
باللمس الا يرى ان الصوت الشديد ربما ضرب اجماع تجويف فاسدة وانه قد يعرض من الرعد ان يذبح
الجمال وكثيرا ما يستعان على عدم المحسوس العاليه باصوات البرقات والصوت ليس له رؤا في نفسه
وانما التمرج حركه والصوت ليس بحركه والقرع مما سته والقلق قزوين والصوت ليس بشي منها واذ ينقل منها
بصير متوسط اللون ولاشي من الاصوات بصيرا صلا وسببه اي سبب الصوت القريب التمرج
الهوا وليس متوجه بذات كذا انتفا لينة من هوا واحد بعينه كل واحد عدم وسكون بعد سكون فهو حاله
شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا القى حجر في وسطه وانما جعل التمرج سببا قريبا له لانه متى حصل
التموج المتحرك حصل الصوت واذا انتفى انتهى فانما يجد الصوت مستمرا باستمرار التمرج الهواء الخارج من
الحنك والآلات انسانية ومقطعا بانقطاعه وكذا الحال في عشرين لطفت فانه اذا سكن لقطع
لا لقطع التمرج الهواء قال الامام الرازي ومنت خبير بان الدردان لا يفيد الا الطن والمسلية
ما يطلب فيه اليقين على ان الدردان ههنا ليس بجام اما وجوده فانه قد يوجد التمرج الهواء البعيد
والصوت هناك واما عدمه فلكان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور عدمه فانه التمرج
لا في جميعها فلا يفيد هنا ايضا وقد يقال ان اشتراك بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذان
والباقية لغيره كيون الصوت معلولا لتمرج الهواء في وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل
العلية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير كونها معلولة بعينها وسبب التمرج
المتحرك قطع بعينه اي قزوين شديدا وقرع بعينه اي اساس فذيد انا كان سببين التمرج والقرع
سقطت الهواء من المسببات التي يسلكها الجسم القارح او القلقع الى الجنتين ضعف بقا ولا سبب
لذلك الهواء المتقلب بما حواه من الهواء فيقع هناك التمرج المذكور وهكذا يتبادر الامامية بتموج
الى ان يمتد الى هوا لا ينفذ التمرج فيقطع هناك الصوت ولا يتعدا كما يحج المرمى في وسط الماء
فظهر ان كل واحد من القرع والقلق سبب بتموج الهواء وان كان التمرج القزوين اشبه سببا طارعا
من التمرج العلوي وذكر بعضهم ان الهواء المتتموج بهما على جهة مخروط طاقا عدة على سطح الارض لذلك كان
المصوت ملاصقا بمراسه في السماء واذا فرض الصوت في موضع عال حصل هناك مخروط طاقا عدة
قاعدتها من هذا المنصور على اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر انفت
في القرع والقلق لانك لو تعرضت لهما كالصوت مثلا قرا كينا او قلعة ذلك لم يوجد هناك
صوت قيل وانما لم يجعلوا سببين للصوت ابتداء حتى يكون التمرج والوصول الى السامع سببا
للإحساس بل لا وجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلق لا وصول وهما آتيان فلا يجوز كونهما

سبباً للصوت لانه زمانی و در وقت آن که آن آفتاب قد جلوه سبباً للصوت الزمانی
 و آن کان زمانیا فقد جعلوا القبرع و انقطع الآئین سبباً للصوت لانه زمانی لازم علی
 کل تقدیر و لا بد منه اذ لم یکن سبباً علی ثباته و جزا آخرها منها اذ لم یکن من ان یکون الزمانی
 موجوداً فی الآن المقصود انما فی الصوت کیفیه فالتی بالموارد یحملها الموارد الی الصلح خصوص
 الصوت بوصوله الی السامع لا متعلق بحسنة اسمع به ای بالصوت مع کونه بعد اعین الحاسنة کالمری
 فانه یرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق منیهما لما استقره و انقسم ان الاحساس بالصوت یتوقف
 علی ان یصل الموارد الحامل له الی الصلح لا یستلزم ان یوارد واحد البعید یتوحد و یتکلیف بالصوت و یوصل
 الی الصلح السامع بل یکنی ان ما یکون ذلک الموارد یتکلیف بالصوت یتوحد و یتکلیف بالصوت
 ایضاً و کذا الی ان یتوحد و یتکلیف به الموارد الی السامع فیدرک الصلح فیدرک السامع و انما قلنا ان الاحساس
 بالصوت یتوقف علی وصول الموارد الحامل له الی حاسنة اسمع بوجوه الادل ان من وضع فیه فی نظر
 و شوبه طریقه و وضع طریقه الاخره علی فسان و تکلم فیه بصوت عال سمع ذلک الالان و دون غیره
 من الحاضرين و ان کانوا اقرب الی التکلم من ذلک الالان و ما هو الا کحرف ای یس ما ذکر من
 سماعه للصوت دون غیره الا کحرف الا بوجوه الموارد الحامل للصوت و سماعاً یاه من الاشارة و الوصول
 الی صلح الغير فلا یصل الی الصلح ذلک الالان فلا یسمع الا سوا التالی انه اخنی الصوت یصل الی
 الیخ کما هو المجرّب فی صوت الموزون علی النار فمن کان منه فی بیته یسب الیخ و الیها یمسح
 صوته و ان کان بعیداً و من کان فی غیر ذلک البیته لا یسمع و ان قارباً فی سائر البیوت و یس
 ذلک الالان الیخ یتصل الموارد الحامل له و یجرک الی الجانب الذی یثبت الیه فدل علی ان سماع
 و الصوت یتوقف علی وصول حامله الی قوة السمع الثالث انه ای سماع الصوت یشترک من سببه
 و عن سبب الصوت تاخر ازمانیا فانما ثالثاً ضرب الفاس علی الخشب من بعید و یمسح صوته
 الذی یس یوجد معاً و تختلف بعد ذلک بزمان فیه و ذلک الزمان بالقریب و البعد و ما هو
 الاسلوب الموارد الحامل له فی ذلک السامع فیصل الی صانعاً و اخر من الامام الرازی
 بان الوجود الشکلی راجع الی العددان لا یحصلان الا معنی و جد وصول الموارد الحامل له جد السماع و من
 لم یوجد لم یوجد فلا یفید الاطمان و قد سبق ان شملها یحتاج الی حکس یفید خبراً و شیخ یس علی صفه
 الذی یس لکمفعول ای ان شخ الخیال علی ان الاحساس بالصوت لا یتوقف علی وصول حامله الی الحاکم
 انما یسمع الصوت من وراء حیدر غلیظ عیداً و ان یفر من کونه محیطاً یجمع جواریه و لا یکن ان یکون
 ذلک السماع سبباً وصول الموارد الحامل له الی السماع فان الموارد ما تمشکل فیکل مخصوص لم یتکلیف
 بالکیفیه الخاصه و انما هو الموارد الحامل للصوت فیه ای فی الحیدر المذکور و منافذه و انما یفید فی الغلظ

باقی علی شکله الذی سبب کثرت باکیفیه مخصوصه مصلی الی الحاسه مما لا یفعل فلو کان السماع
موقوفاً علی الوصول لم یصور منها سماع اصلاً قلنا سبب طلقه علی کیفته التي هی الصوت بمخصوص
والمطلوب اشکل علی کیفته يجوز زمن قال ان ما هو الا الحاصل للصوت تشکل فیکل مخصوص اراد کیفه
کیفیه بالعمیة علی سبیل التجوز ولم یرد به انه تشکل فیکل بالعمیة شیء لا یصور فغیر فی تلك المناقذ متبقیة
بشکله علی حاله ویرتاج فی عدم توقف الاحساس علی الوصول بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا
ان حدوها لایدر ان یمکن سماعها ایاها فیصل حصول الیها والحال لها الیها وفساده خاص بمخصوص
فی کیفته الوصول وقد یخرج علیه ایضاً ان حاصل حروف الکلیة الواحدة اما هو او واحداً وشهد علی الاول
بحسب ان الیسیر الی السماع واحد وعلی انسانی لیکب ان یمسحها السماع الواحد ویرا کثیره ویکانی ان
الحال لها هو او متعدد لکن الوصول الی السماع الواحد جاز ان یمکن واحداً وافر من تعدد او اصل الیه
جاز ان یمکن سماع مشروط بالوصول دل مرة فیکون مشروطاً بالسماع فیمکن ان یمکن متبقیة
الکلیة الصوت موجوده الخارج ای فی خارج الصلح لانه لا یحصل للمانی الصلح علی ما توهم
بعضهم من ان یمکن ان شیء من الفروع واقع اذ وصل الی الیها والجواب یصلح حدیث فی هذا الموضع
بسبب تجزیه الصوت فکما وجوده فی الیها والمتموج الخارج من الصلح والا ای وان لم یمکن الصوت
موجود فی الخارج بل فی داخل الصلح فقط لم یمکن جبهته اصلاً لانه لم یوجد لانه وادخله لم یمکن
الا فی تلك الحلات التي لا اثر لجزء منها فوجب ان لا یمکن ان الصوت من ای جبهته حصل الیها
ان الیسیر لما کانت کثیرة من حيث علیها فیصل ذلك شیء الیها لانی المسامحة لم یمکن جبهته
جبهته ای جبهته ذلك منشی الیها ولم یمکن ان یمکن جبهته من کما یمکن من فی بعض الاوقات حدیث
الاصوات فوجب ان یمکن الصوت موجوداً قبل الوصول علی السامع وان یمکن حدیثاً من کما یمکن
لیست جبهته وکثیر یمکن ان یمکن جبهته الیها فی ما تقدم من ان الاحساس بالصوت
مشروط بوصول الیها والحال لایدر ان یمکن قریباً جداً فیکون واصلاً الیها وکما یمکن
حقیقه بل ما یمکن الیها وافی حکمها من القرب ولذا کما فی حدیث الصوت موجود فی الخارج من الیها
یمکن من الصوت القرب والصوت البعد اذ قولنا ان الاصوات موجوده فی الخارج انما یمکن حدیث
حیث هی من الکلیة لما اکلتنا ان یمکن من القرب والبعد ویرا الدلیل انسانی لا یتبأنه علی
ادراک الصوت فی مکان القرب او البعد من السامع ویرا فی بطنه شرط الاحساس بالوصول
لکن قال صاحب المعتبر انما قد علمنا ان هذا الادراک انما یحصل لولا الفروع الیها والمتموج بتوابع
والصلح ولذا کما یصل من الیها بعد فی زمان اطول لکن یجوز ادراک الصوت القائم بالیها والیها
للصلح انما یحصل لایستوی بالوجه والقرب والبعد بل ذلك انما یحصل فیتبع الاثر الیها ویرا من جبهته

وبتتبع ما بقى من سنخ الهواء الذي هو المسافة التي منها وردت في الحاصل انما عند غفلتنا ورد
 علينا سوا قواخ فذكر الصوت الذي فيه عند الصلح وهذا القدر لا يفيد ادراك الجثة ثم انما بعد ذلك
 تتبعته تباها فبقينا وادراكنا من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله من جثته ومبدؤا وروده فان
 كان بقى منه شيء متساو ادركناه الى حيث ينقطع ويعني امر ذكرنا انما ورد ومورد وما بقى منه
 موجودا وجثته وبعد موده وقرب وما بقى من قوة اوجبه وضعها وان لم يبق في المسافة اثره فيها
 على المبدؤ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لا تفرق في البعد بين الرعد والصلح اليها من
 اعلى الجودعين وروي الرعا التي هي اقرب البناء وتفرق فيه كلاما في راسنا لا زلنا وبعد احد هما
 متساو ذراع وبعد الآخر ذراعان فما ناذرهما كلاهما حرفا قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام
 الرازي في هذا منقلى ما قيل في هذا المقام قد بقى فيه بحث وهو انه يجب ان السامع يتتبع من المذ
 وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مذكر السامع هو الصوت نفسه دون الجثة فانما غير مذكره بالسامع
 اصلا واذ لم يكن الجثة مذكره لم يكن كون الصوت حاصل في تلك الجثة مذكره لضعفي ان يكون مذكر
 الصوت الذي في تلك الجثة لاس من حيث انه في تلك الجثة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر
 المذكر بالسامع لا يختلف باختلاف الجهات فلما يكون موجبا لادراك الجثة اصلا وقصده غاير فان
 الصوت اذا ادرك في جثته علم انه في تلك الجثة وان لم يكن الجثة ولا كون الصوت حاصل في الجثة ما يذكر
 بالسامع الا يرى ان لا الجثة اذا ادركت من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الجثة حاصل
 فيه ما يذكر كما يشتم لا يقال انما نذكر كما للتوجه منها اي انما نذكر جثة الصوت لان الهواء القارح
 للصمخ توجد من تلك الجثة لالان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول وتبين بين القريب
 والبعيد لان اثر القريب اقرب من اثر البعيد فان الفزع كشلا اذا كان قريبا كان الاثر
 الحادث عنه اقرب من الاثر الحادث من البعيد فلذلك استاذ القريب من البعيد لالان
 الصوت موجود في خارج الصمخ مسموح حيث هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتموه في الدليل
 الثاني لانا نجيب عن الاول ان من شدي بان من سده احدى اذنيه التي يكون في جانب
 الصوت ومنع الصوت بالآخر سده حروف الجثة وعلم ان الصوت انما وصل اليه من جانب الما دون سده
 ولا شك ان الصوت لا يصل الى غير المسدوده الا بالاعمال فيكون الهواء القارح واصلا الى السامع
 من كلات الجثة الصوت فلما يكون ادراك جثته بسبب توجه الهواء القارح منها فنجيب عن الثاني
 انه اي بان السامع يميز بين القوس البعيد والضعيف القريب فبطل توهم من ان القريب لا يسمع
 وموسم ذلك يوجب ان تفيض عليها الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا
 صوتين متساويين في البعد فكل من في القوة وجب ان يزداد ويكره ان يكون احدهما قريبا والآخر

بعید از یکدیگر است تفاوت بینما فی القوة لذلک لا تتفاوت فی انفسها قوة وضعفا وليس
 الامر کذلک المقصود من الرجوع الهواء المتزوج الحال للصوت اذ صادف جبا المس کجبل الجبال
 وجبر الملاسة فیما لا مشهور فی هکذا اعتبار ما فی الوجود دون کجبل ورجع ذلک الهواء لصادف الملاسة لان
 ذلک جسم یقاوم ویرد یعود الی خلفه ویکون شکله فی التوج باقیة بسیطة کاکثرة المرتبة الی الخارط
 والمقاوم لما تقصفت الکثرة الی خلفه رجح جواب اذا ای رجح ذلک الهواء المتقری یعود فی الهواء
 المصادف ورجح التوج شیئة بالاول وهو الصدی السمع بعد الصوت لاول علی تفاوت بحسب قرب
 المقادیم وبعده وقرعان علی القول بوجود الصدی لاول الطاهر ان الصدی ای سبب الصدی
 یوج هو اوجید لارجع الهواء الاول وذلک لان الهواء اذا توج علی الوجه الی الوجود من غیره فیها ممتنع
 صادم التوج منه جبا المقادیم ویرد الی خلفه لم یبق فی الهواء المصادف ذلک التوج الذی کان اصله
 بل یحیل فی سبب جبا ویرد الی وجهه توج شیبیه التوج الاول فذلک التوج الجدید الحاصل بالمصادف ویرد الی الخارط
 جوا سبب الصدی الشیبیه بالصوت لاول واما ان التوج الاول کان صدم بعد صدم ویکون بعد
 سکون کذلک الحال فی التوج الثانی الذی کان ابتداؤه عند انتهاء الاول قد یطعن ان الهواء المصادف
 یرجع متصفا بتوجه الاول لینه یقتل ذلک الصوت الاول الی الخارط الا ان یرى ان الصدی یمکن علی
 صدفته وبقیة وذلک ان کان مختلفا الا ان الاول هو الطاهر المخرج الثانی قد یکن بعض ان کل صوت
 صدی قال الا انهم الی الوجود الا شیبیه ذلک لانه اذا توج جوا من مکان لایدر ان التوج الی ذلک
 امکان جوا و آخر لا شیبیه ویکون التوج الهواء الاخر سبب للصدی واینت خیر یان هذا انما یم
 اذا کان الصدی حاداً من انتقال الهواء الاخر الی مکان الهواء المتزوج الحال للصوت لارجع
 الهواء الحاصل بسبب مصادفهما ویرد علی اصناف جبین کما عرفت فذلک قد لا یسیر ای بالصدی
 واما التوج سبباً فیرى ان الصوت وکانه فلا یسیر الصوت والصدی فی زمانین متباینین بحیث یقول
 الحس علی ادراک ما بینهما فلا یتمیز بینهما ای بین الصوت وصداء وبعز الحس عن التوج من الاشارة
 فیحس لها علی انها صوت واحد کما فی الحکایات والقیاب الحس انفسه تبدأ واما ان الحس
 لا یكون صلباً المس فیکون الهواء الارجح بسبب مصادفها انما کما کثرة التوج الی سبب
 التوج فلا یكون بنوعه الا ان یخفف فیکون رجوعه ای رجوع الهواء من ذلک العاکر جویفاً بلا یخفف
 یشاک الا بعد سبب شیء فخری فخری لا احساس به وذلک اذا شرط فی الصدی ویرد المقادیم العاکر واما
 اذا لم یخفف ذلک کما لم یکن کلام الا ان فیقال کما ذکره قد لا یسیر الصدی اذا قرب الزمانین کما
 ان لا یخفف کما فی الصور اول ذلک ای کما ذکرناه من حال الصدی کما کان صوت یعمل فی الصور
 اصغر منه من استغفاً وذلک لیس بسبب فی هذا الا ان الصدی یقرن بالصوت فی استغفاً ویرد

وتمت صحت سموع بالصدى المسوس معدني زمان واحد بخلاف الصمغ انما يشترى كالصمغ
اولا يوجبه فينا على القول بانه لا يمكن ان يكون في الحروف وفيه عارضات لاجل عروضا
الحروف ابن سينا بانه كيفية اي صفة ووجه تعرض للصوت به اي تلك كيفية يتأثر الصوت بحرف
آخر مثله في الحدة والقليل فيزالي المسوس غير المتعرف واما الكشف عن غموضه فيقول قول تعرض
للصوت اذ اورد ما يتناول عروضا في طرفة عروضا الآن للزمان ليتناول الحروف المتأثرة وهذه
التي ما ذكره الامام الرازي عن ان التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالساكن والساكن
والساكن فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا يكون عارضا له
حقيقه لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المفروض وهذه الحروف لا تنقطع مع الصمغ الذي
هو زمان فيقال ويكفي ان يجب عينا عارضا للصوت عروضا الآن للزمان وانقطع بالخط يعني ان
عروض الصمغ لا يكون بحيث يتبعان في الزمان وقد لا يكون وح يجوز ان يكون كلي واحده
الحروف الا في نظر فالصوت عارضه عروضا الآن للزمان فيدفع الاشكال وقوله مثله في الحدة
والقليل يخرج عن التعريف الحدة اي الزيرية والقليل اي ايمته فانها ان كانتا صفتين مستعيتين
عارضتين للصوت فيتميزا بها في ذلك الصنوت عما يتجلى في تلك الصنوت عارضا لانه لا يميزا في
صوت عن صوت آخر كما ذكر في الحدة والقليل صوت عارضه ركنيه وقوله في المسوس يخرج
الغنة التي تظهر من تريب المواد بعضها الى جانب الالف وبعضها الى الف مع الغنة في الغنة
والجوهر التي هي غلة الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والجوهر يتواركان في كل صوتين وغيرهما
صفتان عارضتان للصوت يتماز بهما في الحدة والقليل لكنها ليستا سموعيتين فلا
يكون التميزا كمال منها تميزا في المسوع من حيث هو سموع هو نحو ما اطول الصوت وقصره وكونه
طعيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست سموعا ايضا اما الطول والقصر فلا هما من الكليات
لما حده مع انما في الالف منها سموع وان كان غنينا منها سموع فان الطول انما يحصل
من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو سموع وهو صوت حاصل قبل ذلك الوقت
وليس سموعا وان كان الصوت طعيبا اي طابا او غير طيبا فاعيد ذلك بالوجود ان دون اسمع
مطبوغان لا سموعان اذ قد يختلف هذه الامور ضمن الغنة والجوهر ونحوهما والسموع واحد وقد
يجب ان لا سموع مختلف وذلك لان هذه الامور ان كانت عارضا للصوت لا سموع لانها في نفسها
ليست سموعة فلا يكون خلافا مقتضيا لاختلاف السموع ولا اتحادا مقتضيا لاختلافه بخلاف العوارض
السموعة فان خلافا يقتضي اختلاف السموع الذي هو مجموع الصوت وعارضا واتحادا يقتضي
اتحاد السموع لا بطلان بل باعتبار ذلك العارض في السموع فتأمل وان الحكم بان الغنة والجوهر

والجواب

الاخبار بالمتن المشهور من خواص الاجسام بل نفي بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث
 يمكن ان يوجد عقبيه مصوت مخصوص من المصوتات الثلاث ويكونه ساكنا ان يكون بحيث
 لا يمكن ان يوجد عقبيه من تلك المصوتات او اعرفت هذا فنقول لاختلاف في ان الساكن اذا كان
 حرفا مصوتا لم يكن الاستدراك في الاستدراك الساكن الصامت قد ينفع اي امكن ان الاستدراك
 يقوم بالمتحيز اي بزمعوا ان المتحيز على اقله الاستدراك فان كل من حجب ذلك من نفسه علم انه
 لا يمكن ان يتبدى في نفسه بالساكن الصامت كما لا يمكن الاستدراك فيه المصوت فلا فرق في ذلك
 بينهما الا شتر ان يكون الذي هو المانع بينهما وجوه اخرى لان ذلك اي عدم حوزا لاتباع
 الساكن بانه يفيض عليه كالعقبة فانه ليس في لغة العرب الاستدراك الساكن ولا يجوز فيها ذلك
 الا لانه متمنع في نفسه بل لان لغته موصوفة على غايته من الاحكام والروايات وفي الاستدراك من نوع
 كونه واثباته وذلك لانهم لم يجوزوا الوقت على المتحرك مع اسكانه بلا شبهة ويجوز اي الاستدراك الساكن
 في لغة اخرى كما في اللغة الفارسية مثلا فان نرى في الخارج اختلاف كثيرا لا يرى ان بعض
 الناس يقدر على التلصص في الحروف المتحركة المعروفة في اللغات باسرها ونهم من لا يقدر على
 بعضها متساويا بحسب القلة والكثرة وما ذكرنا من المتحيز فهو كناية عن انهم المخصوصة فلا يقوم
 حجة على غيرهم واما متعلق الاستدراك بالحروف المصوتة انما اشباع الحركات المتقدمة فلا يقوم
 وتوجهنا في هذا الاشارة لذلك لا لكونها ساكنة المقصود الرابع في ان كل كلمة هي من
 الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبل المصوت نحو الاضامين مجازا جميعا انما قاما اما الساكن
 او صامت غير مدغم قبله مصوت فحوزه اي جميعا قوم كما في الوقت علم التلصص الساكنة الا وسط
 كقولهم بل جندوا ايضا جميع ساكنين ما بين قبلها مصوت فيجتمعت ثلث سواكنة كما يقال في الفارسية
 كارد وگشت ومنهم من منعه جعل ثم اي فيما ذكر من الصور حركة مختلفة فخصه بعدا فلا يحس بها على
 ما ينبغي فيعلم انه اجل هناك ساكنان او اكثر قال الامام الرازي الحركات الباقية لمصوتات
 اياها فلا بد هذه المصوتات قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فانه لا فرق
 في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات لشهادته الاستقرار واما ثانيا فلان الحركات لو لم
 يمكن الباقية لمصوتات لما حصلت لمصوتات بتتبعها فان الحركة اذا كانت مخالفة لما وعدت ما لم
 يمكن ان تذكر المصوتة لا يشبهه صامت آخر تحيل المصوتات تتعاكس لكن ليس مشا به حصول
 المصوتات بحدودها الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار الفتح الغم هو الالف ثم الباء
 ثم الواو والهاء المتعاقبات في ترتيب تحريك اثنين ثم الكسرة ثم الفتحة فيجعل الحركات واخلا في
 المصوتات فذلك يسم المصوتة الى مقصورة به الحركات ومحدودة به الحروف المخصوصة

قال والحرف الصامت سابق على الحركات برهين الاول ان الصامت على حقيقة حسا كانه
واحد كحركة زمانية والآن تقدم على الزمان مما يوجد في المكان الذي هو اول زمان وجوده انشئ كان
سابقا على ما يحدث فيه قد يقال جازان يكون حدوث الحرف الالفة في المكان الذي هو كآخر
زمان الحركه لا بد لتعيينه من دليل انشائي ان الحركه لو كانت سابقه على الحرف لكان الحكم بالحركه خفيا
عن الحكم بالحرف لان السابق مخفي عن السبوق المحتاج اليه والانسالي بطلنا بخذ من نفسنا جدينا نرويا
انه لا يمكن لنا ان الحكم بالحركه الحكم بالحرف واخر من عليه بان ليس يلزم من البطلان تقدم الحركه على الحرف
الصامت تقدمه عليها لجازان السابق احدها الاطرل يوجد ما على اننا نقول جازان يكون السابق
مستغنيا للسبوق بحيث يمنع تحلفه عنه فلا يثبت بخ بطلان تقدم الحركه على الحرف وبهذا يعلم
بطلان ما قد قيل من ان الابداء بالصامت السابق جازا ولا تفرقت الصامت المتقدم على
المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك تقدم وهو مجموع النوع والكراريج من الكيفيات المحسوسة المتفاوتة
المدركه باقوه الذاتية انا آخرها عن البطرت واسموعات المدرك من ان الكلام فيها مختصر ولو لا ذلك
لجعلها رديقه للمساكنات بناء على ان اهم الاحاساسات للمحور ان اخذت من هو الحسن الذي يحسن زرع
عما يضره وتقيده زاجر في الذوق الذي يستعين به على ما يغتد به ويغضب به مما كان رديقا له واهم
ادراك القوة مشدودا للحس ومع ذلك تحتاج الى ما يودي اعظم اليها وهو الرطوبة العلية تبه واهم
قد تتركب من الحس الذوق فيدركها الحس واحد وذلك بان يروى على النفس انظر الى ما
فيدركها مع الطعم واحد من غير حس كافي لخرق فانه اذا اورد على سطح اللسان فترده وسخنة
ولر اشرف في ايضا فلا يتميز احد بها عن الآخر وهي الطعوم وفيها اى في الطعوم مقصدان الاول ان
اى بسايطه تسعة ماضية من ضرب ثلثه في ثلثه وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة والبرودة
والكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكيفيات او اللطيف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله ان
الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل الطبيعة او كثيف او معتدل واذا ضربت اقسامها
في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فيقسم الطعوم بحسبها ايضا واخر من عليه بان انحصار الفاعل في
الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة منها محمود في المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة
وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجازان يكون كل واقعة من تلك المراتب فاعله
او قابله يطعم بسايطه على عدة على عدد الطعوم البسيط في عدة محصورة فضلا عن كثرة وتشتت
واهم اختيار والقرع والحنطة اللينيين من كل منها طعم لا تتركب فيه ليس من انفسه المذكورة والى
الاختلافات بالاشدة واضعت ان تقضى الاختلافات النوعية فانواع الطعوم غير محصورة وان تقضى
كان القبض والحفوة نوعا واحدا فلا اختلافات بينها الا بالاشدة واضعت فان القابض كما سياتي

فيفيض على سائر الساق وبعده وانخفض فيفيض على باطنه معاً وايضا حدوث الطغوم فيفسد على تلك الوجوه
 المنخفضة لم يبق عليه برهان ولا اشارة لتقديره انظر ولذا قيل لمباحث الطغوم وعادى في غاية البرهان
 ان ان لم يذكر في كيفية حدوثه تقاسمات ربما اوقعت لبعض النفوس خطأ تلك الوجوه فقال انما حار
 اى الحرارة كما هو المشهور في الكتب والامام الحار كما تباد من العبارة فان الفاعل هو الصورة العنيفة
 بسبب كيفية تها التي هي الاثبات في افعالها فيحصل كيفية غير ملائمة للجسام التي يدركها اذ من شأنه
 التفرق كما عرفت من الحرارة بحيث تفرقا ولا شك ان التفرق حاله غير ملائمة للجسام فلذلك
 كانت الكيفية الجارية من تباين الحرارة غير ملائمة على حسب التفرق اى حصل من تباينها كما اشار اليه بقوله
 نعم الكيفية اى فيحصل الحار في الكيفية القابل كيفية غير ملائمة في الغاية وهي الحرارة فانها انخفض الطغوم
 والبعيد باعن الملازمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك بعدد من الاحتمال لثمة المقادير
 ويكون التفرق عليها يعني ان القابل اذا كان كشيء قاوم الحرارة معاً ومتم شديدة منها على النفوذ
 فيه فيجوز حينئذ الحرارة وتفرق تفرقا عليها لان الحرارة المعتمدة شدة تأثيرا فيكون اثرها اقوى
 فلما جرم يكون الكيفية الحارة في غاية البعد عن الملازمة فيحصل الحار في القابل لطيف بكيفية غير ملائمة
 وبه الاثبات يكون في عدم الملازمة دون اى دون ما ذكره اولاً وى اى تلك الكيفية الحادثة في لطيف
 الحرارة وتفرق تفرقا صغيرا لكنه يكون عالياً يعني ان القابل اذا كان لطيفاً لم يقاوم الفاعل
 الحار ولم ينعقد من النفوذ فيه فيفرض في اجزاء فيضعف التأثير لعدم جماع الحرارة ولذا يكون التفرق
 صغيراً لانها ان يكون الكيفية الحادثة فيحصل غير ملائمة وان يكون دون الحرارة في عدم الملازمة فيحصل
 الحار في القابل لم يتولد وهي سما اى بين الحرارة والحرارة في عدم الملازمة لان مقاديرها لم تحتل الحرارة
 اقل من مقادير الكيفية واكثر من مقادير لطيف فيكون التفرق فيه متوسطاً بين اقلها واكثرها
 فلما جرم من ان يكون الكيفية الحادثة في المعتدل ضعفت من الحرارة في عدم الملازمة واقوى في
 من الحرارة ولذا كان اى لان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي الحرارة والحرارة فيحصل الملوحة في
 الحرارة والى الحرارة اخرى اى يكون الطعم الملح نارة قريباً من الحرارة بحيث يتوهم انه من خواصها
 من الحرارة بحيث فيحصل انه حار في نفسه وتتحقق اى تحقق كون الملوحة متوسطة بينهما انما اذا اخذ لطيف النار
 والبرودة خلط بالمالا وجميع حصلت الملوحة وهذا قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة طوبى ما عليه
 الطعم او عدميته بالاجزاء او ضيقه بمرقة ياليت الزجاجة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء والاضيق
 اما كثرات اثره من هذا السبب بولها لا الملح ويصير اليها كما وقد يصنع الملح من الراد والعلل
 وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينقعه لها او يترك حتى ينقعه فيسحق البارود
 فيحصل كالحار كشيء غير ملائمة اذ من شأنه التكتيف الذي لا يلزم الاجسام اى لا يكون عدم ملائمة اقل من

عدم ملائمة التفرق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفرق أشد في المسافة من الكيفيات
الحادثة بتوسط التكثيف ثم إن هذه الكيفيات التي تختلف في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف
في القوة واضعت تأليه الإشارة بقوله في التكثيف أي في فعل البار في القابل للتكثيف عفوته لأنه
يتضاعف التكثيف يعني أن التكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها بحيث يحجب أجزاء البرودة ويؤثر
فيه تأثيراً عظيماً ويكثفه تكثيفاً شافهاً فيحدث فيها عفوته التي تقرب الحرارة في المسافة وتفضل
البار في القابل للطيف خصوصاً لأن الطيف لا يقاوم البرودة لينفذ في أعماقه ويكثفه تكثيفاً أقل
كثرة مما في القابل للتكثيف فيحدث فيه كبرية تكون عدم ملائمتها أقل من عدم ملائمة العفوته كبرية البرودة
وسى المحوثة والى ما ذكرنا إشارة إليه بقوله لأنه أي الفاعل البار ويكثف القابل للطيف برودة وتكون
فيه بلاهة فيضعف فيه تأثيره فيكون عدم ملائمة أي عدم ملائمة لطعم الحادث في ذلك القابل
الطيف بين يمين ولا يخفى عليك أن الصواب بين يمينها بأقل كما أشارنا إليه ولذلك لا يوافق
تحدث من فعل البار في الطيف كان أثره في خفض الحرارة برودة وكثافة ازدا وما يتيه وطاقة وقوة
طعماً باستحسان أسهل منفع ازدا وعفوته وتفضل البار في القابل للتكثيف خصوصاً في عدم الملائمة دون
العفوثة وفوق المحوثة لأن تكثيف البرودة في المحتل أقل من تكثيفها في الكيفيات الأكثر من غيرها
في الطيف على قياس ما فيحدث فيه كبرية عدم ملائمتها بين يمين وسوا القابل وتكون في عدم الملائمة
فوق المحوثة ظاهرة وتكون في ذلك دون العفوثة تأليه الإشارة بقوله أو بعض بعض بالعين اللسان و
ظاهراً وساقطاً للطيف عنه قوة شديدة والعالية بعض طائفة فقط فلا يكون انفرد عنه في تلك الطاقة
والمحتل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلاً ما يما ذلك لأنه لا يفرق بفرقها شديداً أو
لا تكثف فيه تكثيفاً قوياً بل يفعل فعلاً بين يمين فيحدث منه طعم ملائم وهو أي ما يحجب من فعله في القابل
التكثيف والحلاوة وذلك لندرة التقاوت بين القابل للتكثيف والفاعل لمحتل جميع أجزاء الفاعل
ويؤثر تأثيراً تاماً ما لا يحداه بين التفرق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كبرية سي في غاية
الملائمة أي الحلاوة التي هي أشد الطعوم ملائمة للاضحية المتعددة والذباو اشتهاها ما عند القوس
الملائمة الذائقة وهو في الطيف لا يتعدى التقاوت بين القابل للطيف والفاعل لمحتل لضعف
أجزاء الفاعل فيه وفعل فعله ضعيفاً فلا يما فيحصل منه كبرية صغيرة ملائمة سي الذائقة وهو في القابل للمحتل
الشفاوة وذلك لأن القوة المتعددة يجب أن يكون تأثيرها في القابل لمحتل أقل من تأثيرها في
التكثيف وأكثر من تأثيرها في الطيف فيجب أن يحصل هناك كبرية ملائمة سي صفت من الحلاوة
واقوة من الذائقة إلا أن هذه الكبرية لا تؤثر في مذاق لضعفها وتجبس الفاعل لها لا ينفذ فيه
لتوسط بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكبرية لعدم التأثير أي تأثير القابل لمحتل في القوة

الذی یطبخ بالآب و تدور بالکیمیة ای طعمه فلا یحصل به ای بذلک الطعم حساس بخلاف الدسومة فانها واد کان
ضعیفة لا لان حاشها لطیف یفقد فی الذواق غیر شریفة بادت و ان لم یوشرفه کیمیة فحس بالدسومة دون
التفاهة و من یوشرفها ان التفاهة توفی الدسومة و دون الحلاوة الا انها غیر محسوسة احساسا تجرد
یقال التفاهة عدم الطعم کما فی الاجسام البسیطة و هی بذلک تفاهة حقیقة و انصفت هذه التفاهة سی
لغضا و یقال ان الذی یطعمه لا یحس الطعم لکن ثانیة اجزایة فلا یحلل منه ای من ذلک الجسم ما یحلل
المرطوبه اللعاجة لعدیه ای الخالیة فی النفس ما عن الطعم کما الی سبب اکثره لا و ادک بالقدرة الذ الذیقة
کالصف و نحوه من المحدث و غیره فاذا جری فی تحلیل حس منه قوسه حاد کما یرى کما یحلل لصفه کبارا
واجزا و صفه اذ یحس تفاهة غیر حقیقة و تفاهة حسیه نه و قد قوسه بعضه ان المعد و فی الطعم یحس
بعدم الطعم کمال و انا عدوها منها کما عدت اطلعت فی الموهبات و لذلک ترکها الامام الرازی
فقال بسبب الطعم ثم انشأ و ذکر بعضه ان المعد و فیها هو التفاهة غیر حقیقة فانها طعم بسیط و تدور علیه
بان بذلک یطعمه ما ذکره من اجاب الازده و التفاهة فی المحدث و قد ذکر و ان نحن اطعمه الحار فیم
المرارة ثم الملوحة لان المرارة اقوی علی تحلیل من المرارة الحار کانه مکسور بطریقه بار و قد علمت
من سبب حدوث الملوحة و یدل فیها علی تاخر الملوحة عن المرارة فی اسخونه ان البورق و الملح لا یز
من الملح الذاکول و یدور به الطعم العفونة ثم یقوی ثم یخف و فاق انهم الذ الذی یحلل کون او لا یحس
بعدمه و بعد و فاذا اذ ذلک فلیکمل بان انشأ حس مالت لی البعض ثم لی البعض ثم لی البعض ثم یحس
الحلاوة و انما یحس بان کان اقل بر و من البعض لکن فی الغالب اکثر برید امنه لثمة عذوبة
لطافته و من یزعم ان کون الحرق اقوی علی تحلیل لا یدل علی انه یخرب من المرارة ان یحس ذلک
اسبب فافقوة لا یحلل لطافته و یخرب من ابان الکافور شدة برده و کذلک انشأ و یحس
الغضا و انشأ و یحس حلاوة و الزیت و سمها و الذی یحس و سمها و کثیر من الادیان کذلک فاجابوا
بان غلبته بر و علی المرارة و علی الحلاوة و الذی یحس اما لکرب الحار من اجزاء مختلفه
الطعم و اما لعارض او بر و ذلک و تفصیله الی الکتاب الطبیة لم یقصد الشافی هذه الطعم المذكورة
سج البسیطة کما مر و یزعم بانها طعم الامانة لهما و ذلک اما یجب اکثر کرب من جسام ذوات طعم
بسیطة مختلفة المراتب الی الخیر فی عد و فانها اذ اکربت حس من مجموع طعم و بعد مرکب من ملک
الاسباب و اما یجب ترکب الاسباب ان یقتضیه الطعم المتعدده فانها اذ اجتمع اسباب کثیرة علی جسم واحد
و اذ یقتضی کل مناهیه طعام من ملک اسباب حصل فی مرکب منها و لا شک ان فی کل واحد من الکرب
و اکثرک المذکورین کثیرة غیر محسوسة فینجده و الطعم المر کما یزعم لکثیرة و قد یقول کثیر من
الطعم فکما بالعرض لا بالذات فینظن ذلک نقصا علی ما ذکرناه من کیمیة حدوث الطعم من انشأ

والقابل المذكورين كما ان الايون مثلما صهرار تيريد تيريد اعطيا فيتحيل ان بار وبقبض ما ذكرناه
 من ان فاعل الحرارة هو الحرارة فكذلك يتحيل فاسد كما يمينه بقوله في ما كان ذلك التيريد لانه اي الايون
 جوارته وحينئذ يسط الروح ويحلل الايون من شأن الحرارة احدث اهل المصعد والتحويل وادخل في
 من الروح الحامل للحرارة الغريبة ان يسط بعنقه الباقي حتى يعلو مركزا اي مركز الروح فانه يجوز ان يمتد
 بالعرض من اي من الايون تيريد فانه لما ازال المحن عا داجرا كالبعد المستقيم للبرودة طلبا عما الى تيريد
 فمذا التيريد ليس فاعلا للايون حتى يلزم كونه بارا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الايون بوارته ما كان
 يمينه من فعله فلا نقض اصلا وليكن منه القاعده على ذكر منك مالم ينفك في موضع عديدة
 فمن العلوم المركبة المسمى عليه كالباشاعه المركبة من حرارة وقبض كما في المحضض من الصا والاد
 وفهما اليه وهو صنف مركبا كغيره من اوسه بر وحوال عوفه المركبة من طوره وحرارة كما في السجده
 والسيمة من العلوم المركبة باليس لم يسمي مخصوصا بركا العلوم المركب من الخلاوة والحرارة في المحصل
 المطبوع وكالمركب من الحرارة والحرارة والقبض في البراذخان وكالمركب من الحرارة والقبض
 في الهند كما مر قال الامام الرازي في هذه العلوم بل هي كيفية حقيقة او تخيلية شبه ان يقال ان
 العلوم انما كثرت بسبب انها كما تحدثت ذوقا يحدث لها اليفتية كمن الكيفية الطيفية والتأثير
 المسمى امر واحد لا يميز في حسن فيصير ذلك هو احد العلوم واحدا مخصوصا متميزا شلما شبه ان يكون علم
 من العلوم نصبة في بعض المواضع تفرق واما في حصة ذلك حرارة وطعم آخر نصبة تفرق من
 غير اتمان فيسمى ذلك المجموع حصة وطعم آخر نصبة ككثيف وتجب في ذلك المجموع عفوته
 وعلى هذا القياس فلا يخفى ان العلوم المذكورة حقا في متعددة متكررة في انفسها بل يجوز ان
 يكون تعدد حقا ليقابها سببا على هذا التحليل قد اجل المصنف الذي في قوله وربما يفتهم اليها اي ان
 العلوم ككيفية ليست فلا تميز احسن شيئا اي بين الكيفية الطيفية والكيفية المستوية فيصير مجموعها طعم واحد
 تميز عن سائر العلوم وذلك كاجتماع تفرق وحرارة مع طعم من العلوم فيقطن مجموع ذلك خالق
 او كاجتماع ككثيف وتجب مع طعم من العلوم فيقطن مجموع ذلك عفوته واذا كان هذا احتملا بل
 واقعا في بعض الصور فماذا يربطنا ان يكون الحرارة والعفوته من هذا التحليل في جميع المواضع و
 قد يتوهم من عبارته انها طمان حقيقيان بلا شبهة الا انه فير قبح الاشتباه فيها فربق المواضع
 والنوع الخا ميسر من الكيفيات المحسوسة في المشروبات المدركة بالقبول انما لا يسمي
 عندنا الا من وجوه ثلثة الاول باعتبار الملاية والنافرة فيقال الملائم طيب والمنافر متنجس
 بحسب ما يقعنا من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد
 النفل والنواع الروائح كغيره من ضبط ومرتبات الشدة والضعف غير منحصرة كرات العلوم وغيره

الفصل الثانی من اصول الارتباطی ہی فی اقسام الکلیات فی الکلیات انفسانیہ
ای مختصہ بذوات النفس من الاجسام انصریہ فقیل المراد بالنفس الحيوانیة ومعنی الاختصاص بها
ان تلك الکلیات توجد فی الحيوان دون النبات والحدود علی هذا فلا تجد ان بعض هذه الکلیات
کالحیوة والعلم والقدرة والارادة ما تیهلوا حیث الحدوث فلا یمکن مختصه بالحيوانات علی ان یقابل
شبهتها الواجب لغيره من الحدوث لم یصلها مستدجدة فی جنس الکلیات ولا فی الاعراض وقیل المراد
ما یشاؤل النفوس الحيوانیة والنباتیة ایفان الصفة ومقابلها من هذه الکلیات يوجد ان فی النبات
بحسب قوة التغذية والتمتدیکما سیر وذلک علیک فی مباحثها فان كانت الکلیات انفسانیة راسخة
فی موضوعها اسے محکمہ کیے کہتے لایزول عنه اصلاً او یغیر زوالاً سمیت ملکہ والا وان لم یکن
راسخة فیه سمیت حالاً یقبول التغير والزوال بسبب الی الاحکامات بینا بعارض مغایر لا یفصل فان الجبال
ہی بعینہا ملکہ ان شخص الواحد قد کان صبیاً ثم یصیر حاکماً وانما قبل شحکاً کما کان
حالا لو لیس کل حال یصل لک أنت تعلم ان الکلیات انفسانیة قد تیواد افراداً ومنہا علی موضوعہا بان
یزول فیه فرد ویقتد فراداً غیر متغايرة بذلک حال الموضوع فی ممکن الکلیات فیه حتی یشیت الامر
الی فرداً واحداً فی شہاک کان ممکناً وکذا فی الخاندہ والفر وملکہ تم یمکن حالاً شخصیہ بل یوجد وی
الکلیات انفسانیة ایفان الکلیات المحسوسۃ انواع خمسۃ کثیرۃ المباحث فذلک اول الحیوة ثم العلم والارادة
ثم القدرة ثم قیمۃ الکلیات انفسیۃ من اللذة والالیم وغیرہا النوع الاول الحیوة قد مہا علی
سائر الانواع لانہا اصل کما ومستتبعۃ ایاہا و فیہا ای و فی الحیوة مقاصد ثلثۃ الاول فی تقرقہا
الحیوة قوتہ متبع تلك القوة اعتدال النوع وخصۃ ذلک ان کل نوع من انواع المركبات انصریہ
منزج مخصوص بنسب الآثار وانواع المطلوبۃ فیہ حتی اذا خرج من ذلک المزاج لم یبق ذلک النوع
کما سیأتی تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ فالحیوة فی کل نوع من انواع الحيوانات تابعۃ لذلک المزاج
المسبب بالاعتدال النوع وبقیض منہا ای من تلك القوة سائر القوتے الحيوانیة تقویٰ اسل حرکتہ
والنصرف فی الاغذیۃ وتحصیلہ اذا حصل فی مرکب غیر اعتدال نوع بل یبق نوع حیوانی
خاص علیہ من المبدیۃ قوتہ الحیوة ثم ینبعث منہا قوتے آخر اسے الخواص الباطنۃ والظاہرۃ والہوی
المحرک الی جلب المنافع و دفع المضار کل ذلک تقید برأبغزیرا علیہا الحیوة تابعۃ لاعتدال ومتبعۃ لما علیہ
من القوتے الموجودۃ فی الحيوان وقد توہم ان الحیوة قوتہ کقوتہ الحیوان والارادۃ قوتہ تغذیۃ
بعینہا لانہا قوتہ اخرے مستتبہ لکذہ القوتے کما ذکرنا فلذلک قال ابن سینا فی کلمات لقانون
دفعاً لکذا التوہم انہا اسے الحیوة غیر قوتہ اسل حرکتہ وغیر قوتہ التغذیۃ والتمتدیکہ مدل علیہ
التغایر لکذا انہا اسے الحیوة یوجد لکذا من الاعضاء او ہی الحافظۃ فی الحيوان لا جزاء

انصهرت المندرجة الى الانفكاك عن التصرف والتفرق والاطلاق الى ان الحسنة في سائر
 المبرزات الامور وليس لاي عضو مفلوج قوة الحسنة والحركة وكذا الحال في العضو المفلوج فانه لا ينفك
 في الحال قوة الحسنة والحركة وجود قوة الحياة فيه نظر ان الحياة من غير القوة النفسانية التي
 القوة المدركة والحركة والماضي بها القوة الطبيعية التي تصرف في الاعادة فينزل عليها قوله في
 اى الحياة في العضو الا ان فائدة لو لم يكن حيا كف بالتصنف والتفرق مع عدم قوة الحسنة فيه والعضو
 في النبات قوة التصنف مع عدم الحياة فيه فقد وجد كل واحد من الحياة وقوة التصنف بدون الآخر
 فكما تستغنيان قطعا عن بعضهما بعضا ان احسن القوة الموجودة في الحيات ثلثة عجب
 القوة انفسا من عجب القوة الطبيعية وعجب القوة الحسية كما هو مشهور عند الاطباء ولا
 من بينها قوة البصر كبرها في الحيات وتوكل بها الى ما يتجس من الامار المطلوبة فيه كجواب
 مما ذكره ابن سينا انما لا يتم ان القوة الحسية في الحيات مفلوجة وان قوة التصنف
 مفلوجة في العضو الا ان يكون العقل اى الاحساس والحركة والتصنف قد خلعت عنها
 عن القوة الموجودة فيها المانع منها من فعلها والحال ان المفلوج في العضو مفلوج بفعل
 اى الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة التصنيفية لها مفلوجة فيكون ان يكون
 العقل بوجه والمانع لا يعدم التصنف وكذلك المفلوج في العضو لا يزل هو التصنف وليس من
 فقد انما فقد ان القوة التصنيفية لها ولا يتم ان ما هو قوة التصنف في الحيات موجودة في النبات
 حتى يلزم من منافية الحياة وقوة النبات منافية الحياة والحركة وذلك يجوز ان يكون قوة
 التصنيفية في النبات مخالفة للحقيقة كما هي القوة التصنيفية في الحيات وليس يلزم من اشتراك
 بين القوتين في التصنف اشتراكا في حقيقة واحدة بل في الحقيقة في الحقيقة في لازم واحد من فعل
 او غيره المقصود الثاني في شرط الحياة الحية عند الحكماء شرطان في الحقيقة بالخصوص وهو جسم
 مركب من العناصر في صورة نوعية في صورة ذلك الجسم كصفات متعما اى متبع به الكيفيات تلك
 من اعتدال مزاجه خاص وغيره فانهم يزعمون ان لا بد من الحياة من جسم مركب من العناصر الاربعة
 ومزاج معتدل مناسب من الحيوانات في تقييد عليه صورة نوعية في صورة مستقيمة للحياة والارادة
 من اعتدال المزاج الحيواني المتولد من بخارات الارض والاعمال في قوة الحياة الى اعضا البدن على
 ما نقل في الكتب الطبية ثم ان بقا والمزاج والروح الحيواني على اعتدالها المعبر في بقا والحياة
 بل تلك الصورة النوعية فاذن النوع والروح والاعمال في السبب من الاسباب ذات الحياة
 وتقصت البنية والصفات الصورة كانت بذلك في الحيات بمساعدة التجربة وكذلك الحياة
 مشهورة بالبنية والصفات ولكنها ليست في تلك الحيات بل في سائر المخلوقات والارادة في الفردة

مطابق فی الخارج وان لا يكون ولكن المعقل ان يجري عليه ادك ما خا جيته صادق او كاذب و هذا
الاتصال النسب بقوله انا من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم لراي لا يكون للمعقل ان يحكم عليه من غيره
الحقيقة انما بان تصور مرتبة من حيث ان في الذهن يحكم بالحكام اخرها ان لا يحكم بالحكام الخارجيه كما ان الحكمه
والخبريه والذاتيه والفرعيه والخصيه والاضليه اي غير ذلك من اشياء بنسبها مني مثل ذلك في ادراكه
انتهى ومحصل الكلام ان للماهيه اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصادق لا يحكم
عليها بامور خارجها لان في الذهن بل لابد لهذا الحكم من تصور مرة ثانية لهذا عروس هذه
الامور من انما يحكم بها عليها واما لوازم الماهيه من حيث هي فهي عارضة لها في الوجود من صحيح ان
يحكم بها عليها في كل واحدة من الماخذ الخلقية والاشياء التي اعراض النسيه معقولات ثابته افعالها
في الدرجة الثانية من المعقل اعظم ان الماهيه الموجوده في الذهن اذا اخذت من حيث
هي ونسبت كانت متصفه بمحصل في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنيه ماضيه من انتفع
ومن الممكن انما اذا نظر اليها من حيث هي متقطع انظر من اعتبار كونها ذهنيه فذلك متوقف
وقد لا يكون الا ان الحكمه باثباتها او انكارها لا يكون الا حل وجودها في الذهن قال المتكلمون
سواء كان العلم عبارة عن ان يوجد الذهن باطل بوجوب الازل لكونه ان المعقل حصول ماهيه
المعقول في ذنبي اما قل من عقل السواد والبياض وحكم بضا دها يكون قد حصل من ذنبي
السواد والبياض فيكون الذهن اسود وبيض اذ لا معنى للسواد والبيض الا بالحصول في ماهيه
السواد والبياض لكنه لا قطعاً لان هذه الصفات نفسيه عنه وريف جميع الضدان في محل واحد
سقط الوجود الثاني حصول ماهيه اسود والبياض في ذنبي وبقاها بالضرورة بتجزئه كقاره
مختلفه وجه الثاني الاول انه لا يلزم كون الذهن ابيض واسود وحصل فيه جوده السواد والبيض
اي ماهيه جوده بالوجه يعني السمي بالوجود الخارجيه الذي هو مصدر الانوار ومظهر الاحكام لان
الوجود بالوجه انما يسمى بالوجود الذهني اذ قد علمت في مباحث الوجود الذي مني انه لا معنى
للمعقل الا الصورة العقلية متوقفه وجوده غير اصل وحملت اليه ايمها اي الصوره العقلية في ذاته لكونها
الخارجيه متصفه بوجودات ماهيه في اللوازم التي يكون للوجود الخارجيه باعتبار خصوصه من غيرها
كما نسبت له من قبل كون محل اسود وبيض كذلك انتفاء من قبيل بالوجود يعني بطل فيه فلا
يلزم الصفات الذهن من كونه متوقفه قطعاً ولا يشترط الضدين وجواب الوجود الثاني ان انشأ جوده
سواء كجمل السواد في ذهننا فان هذه الماهيه هي المتصفه بعظم المانع من الحصول في اذنا انسان
او ليس فيها مانع من حصولها في ذننا الذي في ذنونا ان يكون في باطن شبيهتين فلهذا وقع من
وجه اشتراك اللفظ فان ماهيه اي ضلها يطلق على الامر المعقول الذي هو ماهيه الموجوده بالوجود

الشيء على ما يضاف له اى مطابق ذلك لا امر المقول وهو الموجود الحيا جنى فلفظ اذ او اعداد
 جنى عليه اشترى كما فى الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك المظن وربما جعلوه اى الحكماء اعلم امر
 عما يضاف فقالوا هو مجرد واما العلم فهو من المادة وروايتهم من ان يكون كل شخص انسانى عاما لجميع
 المجردات فان انت مجرد فجميعهم وارث من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عنه
 ذوات مجردة عنها ولا يات يخرج ادراكها كذا عن تعريف العلم لان الكلام فى العقل دون احساس
 انما ان عليه لم يثبت السالفة قال الامام الزايسى فى المباحث المشرفة فيه قد مر طراب كلام ابن سينا
 فى حقيقة العلم حقيقة بين ان يكون البارئ عقدا وعاقلا ومحقولا لا يفتى كثره فى ذاته والعلم
 بان مجرد عن المادة وبما ثبت ان العلم فى مقولة الكيف بالذات وفى مقولة الوجودات بعرض
 جبا عبادته عن صفاته ذات الله وذات حيث ذكر ان العقل الشئ لذاته وغيره لانه ليس الا حضوره
 عنه وجبا عبادته عن الصورة المرشدة فى انجو هر العاقل المطابقة لهية العقل وذات زعم ان العقل
 البسيط الذى لو اوجب الوجود وليس عقلية لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضها عنه مسته يكون
 العقل البسيط كالسبب او اخلاق المصور لفصاحة النفس جبا عبادته عن مجرد اضافته قال فى المختص
 انما تعلم الحقيقة فكلنا باسعاد الارض ووجودنا ووجوده اتنا والاشياء متغير بين سائر الاحوال
 النفسانية وذلك يتوقف على صورة متبته العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى بان يكون بهر بيا تصور
 العلم بهي شئ ان يذو الحاشية او عبادته لمسه اذ العلم ليست عديمية لانها متنازة عن غير ما بالضرورة
 والعدم لا يكون كذلك لانها لو كانت عبادا كانت عدم بايقا لها وهو اما الجبل البسيط الذى هو عدم
 فيكون العلم عدم لعدم فيكون شويتاى فرض كونه عدميا واما الجبل المركب وهو تركيب الجبل
 عنها سكا فى الحيا والاقبال جازان يكون عبادته عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشئ
 مجردا من المادة لانها لا يكون جسا واجساما سكا الشك فى كونه عالما والى ما يصح ان يقال فى الشئ انه عالم
 بهذا دون ذلك لان جميع ان يقال بان مجرد عن المادة بالنسبة الى احد مادون او غير اذ لم يكن تلك
 الحالة بية شئى ووجدية حقيقة وانما حقيقة فاما ان يكون نفس الصورة لها ودية لها
 المدرك هو بطلان ما بهية فهو اولى للمعنى اذ العلم منهاك فان اجيب بان العلم ليس حصول
 بهية شئ لا خربل هو حصول خاص اعنى حصول ما بهية المدرك للذات المجردة والجاد ليس انما مجرد
 قلنا فمما اعترفت بان العلم ليس نفس الحصول اما ان يكون امر اخر مغايرا للصورة وذلك مما لا نفهم
 عليه دلالة ان قال بجماعته واما الاضافة فلا شبهة فى تحققه لانا نعلم بالضرورة ان اشورا لا تحقق
 الاضافة اضافة مخصوصة بين اشاعر واشعور واما ان يعلل بعينه فى تحقيق بذه الاضافة لمسا بالاشعور امر
 حقيقة وانما فى اودى فذلك ولا حاجة اليه فى البحث من بهية العلم فاما يلخص من كلامه الا فى عليك

ان يحل في ذواته صورة مساوية لذاته وبعدها في ذلك جملة اثنتين واجيب عنه بآية بان
ذاته وصفاته موجودات عليه وموجودات ذمينة واستحيل اجتماع عينية في اثنين في الوجود
تامة بنفسها وصورة ذاتية تأخرتها واستحيل حلول الاثنين في محل واحد لعل واحدهما محل والاخرى
في الآخر واخرى بان علم الشيء بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم منها حاضر
عند العالم بنفسه لا يحصل صورته فحق علم الشيء بذاته تجد الماتل والمعتول واحصل في الوجود العيني وفي
الوجود الحسني وفي علمه لصفاته تجد احصل للمعتول فيه فان قلت كيف يصح حضور الشيء عنده بنفسه ان
الحضور يستلزم تصور الايمان فيكون قلت ان التعليم لا اعتبارا كان تحقق انبساط الاشكال ان لم يكن
من حيث انها صادقة لان يكون عاقبة الشيء من الاشياء ومغايرة لها من حيث انها صادقة لان يكون
محلولة في شيء ما وبهذا التعاير ايضا يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عند القائل بان العلم اضافة محضبة
او صفة حقيقية مستقلة لا اضافة واما الاشكال الوارد عليه في العلم بالعددوات المتحدية فاما ما يندفع
عنه اما باختيار الوجود الذي منه كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرفية وادعى ان العلم
اضافة شخصية لا صورة عقلية لما عرفت من تخصيصه بالحدود اما بان الاضافة تنتمون على الامانة الزائدة
لا تنتم على وجودها تنتم لان في الخارج ولا في الذهن **المقصد الثاني** العلم بالحدود
تقريباً بالعلم بالحدود لا يخلو بغيره بل يجوز لعلها بمعلومين اي على سبيل تفصيل
اذ هو معلوم ان العلم الواحد الاجمالي يتحقق بما فيه شارة غير مذهب اربعة الاول اجنبى بان
الاشارة بغير ذلك لا تقاى صواباً كان المعنى بان نظريتين اولاً وسواها كان الالف كك بينهما
او لا العلم بالحدود في ذاته علم واردة تتعلق بمجومات متعددة قلنا هذا امثيل قياس الشاهد على الغائب
بما جازع فيكون باطلاً والاف لا يرم على من اتج من ايمانها بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتحقق
بمقدورين على احد كما سياتي مع ان القدرة القدرية يجوز لعلها بمقدورين فصاعداً والفرق بين العلم
والقدرة في ذلك معتدرا الثاني وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعري وكثير من المجتهد لا يجوز ذلك مطلقاً
اذ ليس عدد اولي من عدد فيلزم من جواز لعلها بكثر من واحد لعلها بل جواز لعلها باسور غير متناهية
فيلزم ان يجوز كون احداً عالماً بالعلم واحد بعلومات ثابتة باسور قطعاً وقد عرفت انه ضعيف
عدا لان عدم الاولوية في النفس الامر متزوج وعددها عندنا لا يجدي شيئاً واتج هذه الحق ان كان مقتزناً
ورد عليه القدرة الواحدة احدى شأنا على علمه يجوز لعلها بمقدورين واكثر ولا يجوز لعلها بمقدورين
لا يتناهي في ذلك فلا يرد عليه ما سداً لاخره وادعى ان على المذهب الثاني وسوان يقال في لعلها بالعلم الواحد
معلومين ريب العلم بالحدود بالعلم بالآخر ضرورة ان الشيء ليس بنفسه والثاني بط فان اطلق العلم
وانشأ في حقيقة شيء احدى حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان اطلق بغير اختلاف في العلم دون التناقض

بالمعلوم الآخر واذ علم الآخر العكس المحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالآخر وتقصي العلم
 انشائي علم الله تعالى فانه جاز فيه مع كونه متعلقا بما هو متعده ولب كراي ونقص العلم بالآخر لهو بات
 المتعدي باشيا متعده كالمسود والواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجب وتعلقا بآخر باكمل القابل وتعلقا بالاشا
 بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فبعد العلاقات لا يقتضي تعدد في الذات وليس يلزم من وحدة
 الذات ان يكون هي مأخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر انشائي مذهب ابني
 الباطن من المشاعرة وموانة لا يجوز تعلق اي تعلق بالعلم الواحد بنظر بين اي معلومين نظريين لانه يتلوا
 اجتماع نظري في حالة واحدة وهو محال بالضرورة الوجودية ويجوز تعلق بغيره من الامور في المذهب الاول
 من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد القياس واما القبول من اجتماع النظر من فهو ما ذكر
 يقول قلنا قد علمنا اي المعلومين النظريين بنظر واحد كما علمنا علم واحد فان كان العلم بها واحدا كما
 نظروا باجماع النظرين انما يلزم اذ لا يجوز تعلق علم واحد بها وذلك مصادرة المذهب الرابع ومجمل
 القاطعة واما المحرمين لا يجوز تعلق بغيره من العلم بها اي كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع
 عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث واسود والبياض فانه لا يجوز ان تعلق بهما علم واحد ولا احدا من العلم
 انفسه عن نفسه اذ المترو من حراز الانفكاك بين العلم بها فان كان ذلك العلم واحدا جاز الانفكاك عن
 قلنا انما يلزم ما ذكرتم اذ جاز الانفكاك بين العلم بالسود والعلم بالبياض مطلقا ويوحد وتعالى ان يقول
 انما اذا علمنا بعلومنا جاز الانفكاك بين العلم بها واما اذا علمنا بعلومنا واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك اليه
 الاشارة لقوله قد علمنا ما ذكرتموه يعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بها تارة بعلم واحد فلا يجوز
 الانفكاك وتارة بتعليمين يجوز الانفكاك ولا يحتاج الى ذلك لان جاز الانفكاك في محله وعدم جواز في محله
 اخرى ولا يلزم من ذلك اي من جواز تعلق علم واحد بذيك المعلومين تارة وتعلق علمين بها اخرى
 الاستثنا عن تعدد الصفات بانفعال لوجاز ان يكون علم واحد موجبا للعلمية بالسود والعلمية
 بالبياض مع الاتفاق على انه اذ القدر العلم بها كان موجبا للعلمية ايضا لكسنت الصفة الواحدة موجبة
 للحكمين متغايرين كالصفات المتعددة مع جاز ان يكون صفة واحدة موجبة للعلمية والقادر يتبعها فاما
 الى اثبات صفات متعددة لا يلزم احتملة تهيؤ بالضرورة والاتفاق فانه اي ما ذكرتموه من الاستدلال
 تمثيل ايكم محال لمن الجامع جاز ان يكون صفة واحدة موجبة للحكمين متجانسين كالعلميتين ومتنوع
 ايها علميين متجانسين كالعلمية والقادر على انه انما يلزم القابل بالمال واللا يجوز انفكاك العلم بها كالمعلم
 بالشيء والعلم به وكالمعلم بالضاد فان العلم بمضادة شيء لا يكون الا مع العلم بمضادة الآخر اما
 المحال في الاختلاف والتماثل وسائر الاوصاف فقد تعلق بها علم واحد اي يجوز تعلقها بها من علم شيئا
 علم علمه به بالضرورة الا اي وان لم يصح ما ذكرناه من امتزاج العلم بالشيء العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدهما

لان المضادة اخصوصته مفقود متعلق بها والعلم بها موثوق على العلم بها فليس هناك علم واحد علم
 معلومان وفي نقد لمحصل ان العلم اذا افسر بالمتعلق جاز تعدد المعلومات وحدة العلم كما اذا علم مجموع من
 حيث هو مجموع فان الاجزاء داخلية واجواب ما من ان الخلاف في تعلق العلم او اخصه بتعدد وسط
 سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية هذا اخصوصية ذاك معا فانه جزء جماعية كثيرة وليس العلم المتعلق
 بالمجموع من هذا القبيل المقصود الثالث اجمال المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق لمكوناته
 مستند الى شبهة او تعقيد وليس الثبات جازم في اجمال المركب كما هو المشهور في الكتب بل هو سمي مركبا
 لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فمما جعل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقد على ما هو عليه فمما جعل
 آخر قد تركها معا وهو منه العلم تصديق حد نفسه من عليها فانها معنيين وجوديان في اجمال احتجابها
 في محل ومينها غاية الخلاف ايضا وقالت المحترمة اي كثير منهم سوامي اجمال المركب ليس ضد العلم بل هو
 مائل له فاشتغال الاجتماع بينهما انما هو علمائكم لا المضادة وانما قالوا بالماثل بينهما لوجبهما الاول الثمين
 بينهما ليس الا بالنسبة الى المتعلق وهي اي تلك النسبة الجزئية منها ساطعة البقية او لا ساطعة البقية فان العلم
 لمتعلقة وجمال المركب غير مطابق له والنسبة لادخل في حقيقة السبب لان النسبة تنافرية عن طرفها
 فيكون خارجة عنها والاشياء بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات والذات ليس بينهما اختلاف
 الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الهمية الوجه الثاني ان من يعتقد من الصبيح الى المساء ان زيدا
 في الدار كان زيد فيها الى الظهر فخرج كان له اعتقاد واحد من الصبح الى المساء لا اختلاف
 في ذلك الاعتقاد وجب الذات والحقيقة ضرورة ثم ان كان اي ذلك الاعتقاد كان علما او لا فليس
 جهلا مركبا والاختلاف من شئ الى شئ لا يتصور ان في امر عارض مع اتحاد الذات والحقيقة في ذاتها
 فيكونان متماثلين اقلب امد بها الى الاخر سبب اختلاف الامور وكلاهما في قضية بخلاف متضادتين
 والمتماثلين في الحقيقة فان الاختلاف بينهما ينفع الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضا قد ثبت في
 المثال المذكور اتحاد العلم والجمال المركب في الذات فاما يكون الاختلاف الا بالامور عرض قال
 في جوابهم بطريق السامرية الى البقية والامور البقية خاص صفاتها اي صفات العلم والجمال المركب فليس
 من الاختلاف فيه اي في اخص الصفات الاختلاف في الذات لا من ان المتماثلين بالذات
 في اخص صفات انفس واجاب الادي بعبارة اخرى هي ان الاشتراك في الاخص الهمية في ذاتها
 مستلزم للاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصوله بنظر صحيح وذلك غير متصور في اجمال المركب بالذات
 فلا يكون مثالا للعلم قال واتفق الكل على ان اعتقادا اعتقاد الشيء محلي ما هو عليه مثل العلم المقصود
 الكرايع اجمال قد يقال للمركب وهو ما ذكرنا ويقال له ليس به موجود معدم بل هو محاسن في ذاته ان يكون
 عالما فلا يكون ضد العلم بل مقابلا له مقابل عدم الملكة والقرب منه اي من اجمال لمسيط اسهو وكانه

جبل بسیط سببه عدم اشتباآت المتصورای العلم تصور یا کان او تصدیقاً فانه اذا لم یتمکن التصور
ولم یقرّر کان فی معرض الزوال فثبت مره ویزول اخرى وثبت بد التصور آخر فثبت احدیهما باقی
اشتباهاً غیر مستقر حتی اذا نزلنا الی ادنی تنفیذ وعداد الیه المتصور الاول وکذا انقلبه فثبت من الجبل
ولعلم منها ای من الخلق عدم التصور مع وجود ما نفیضه وکذا الذی یقول یقرب منه قبل وسببه عدم
استثبات المتصور حیره ووجهنا قال تمای یوم نزلنا تزل کل منقعه عما رفعت فهو من السهو
والجبل البسیط بعد العلم بسیاسیا و قد فرق بین السهو والنسیان بان الاول زوال الصورة عن
المدرک مع بقائها فی الحیاة و الثانی زوالها عنها مع احتیاج حسی فی حصولها الی سبب جدید
الآدی ان انقلبه والذی یقول والنسیان عبارات مختلفه لکن یقرب ان یکون معانیها معجده کلها
مصادقه للعالم بمعنی انه یستحیل اجتماعها مع قال الجبل البسیط مع ثباته لیس یی کجل البسیط فذلک
المکرب والا شک ولا یطعن ولا انظر بل یباح کلامها لکن تضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم
عما من شأنه ان یقوم به العلم وذلک غیر متصور فی حال النوم وغفاته واما العلم فانه یضاد جمیع هذه الامور
الذکره المقتضیه انما یحصل لدرکات الحواس الخمس لظاهره عند انشراح الی سبب علم متیقناً
فما یصح ای الادراک باس ما تعلم بالمسموعات والا بصارای الادراک بالباهره علم بالمبصرات وکذا
الحال فی الادراک باللامسه والذات لکذا واثبت هذه الحواس وسایل الی تک العلم الی مکتبه تماماً
کما وجد ان البدیة والنظر التي یتوسل بها الی العلم لم یستند علیها وما یستند علیه من المتکلمین فانما
اذ علمنا شيئاً کاللون مثلاً علمنا ما نعلمه انما نجد من الحاکمین فرقا من دریا وعلما ان الحاکم
الشیء متخالفه لکماله الاولی بلا شبهه ولا کان الا بصار علماً بالمبصر لم یکن سبباً فرق وکذا نجد الفرق
بین العلم بهذا الصوت وسامع و بین العلم بهذا الطعم وذوقه و بین العلم بهذه الرائحة وشمها وله الی شیء
ان یجب بان ذلک الفرق الواحد الی لا ینفک کونه ای کون ادراک الحواس علمنا فی الفاسد العلم مستند
الی غیره الحواس مختلفه اما بالشیء او بالکونه فیکون العلم علی الاول حقیقه حسیه شریکة علی تفاوت مختلفه
منها ادراک الحواس و علی الثانی حقیقه فیه نوعیه متناهیه لا فزاد متخالفه بالمویات لا یتقال الخلاف انما
فی ان حقیقه ادراک الشیء باحدی الحواس بل هی حقیقه ادراک الی سبب العلم اتفاقاً اولاً و ازو فرضاً
بالنوع صاف لا نزاع فیهما راجعاً الی ان یفقد العلم اسم لیمطلق الادراک او النوع منه لانا نقول کففتنا
فی مقام المنع الاختلاف بالمویة لیمیز استناد الفرق الیه و ذکر الاختلاف النوعی لیمیز الاستقلال فی
فانما یصح استدلاله ای استدلال الخیر معنی لم یورک لکن العلم متعلقه بالشیء متعلق الادراک الحسی بطریق آخر
غیر الحس هو لای لان الحس لا یتعلق الا بالجزئیات من حیث خصوصیاتها ولا جمیل الی ادراکها من حیث
الجمیه سواها فان قلت نحن نعلم ان فی الجمیع انقلبه مثلاً وناجز شیاً خصوصاً علمنا ما نعلمه کما تبصر

تجريدت عن أشخاص حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتاخرت منه بذلك الاثر المحرر عن
 الصور من لم يكن لاعداده من الافراد اذ احضر عند ما تأثير آخر ولو كان هذا المتأخر سابقا الى النفس
 الحال بينهما ولو كان المتأخر من غير افراد كنفوس مثلا كان الاثر الحاصل في القوة العاقلة بالتأخر من شخص
 صورت اخرى سوى صورة الانسان فلهذا ينبغي كون الصورة العقلية كليته مشتركة بين كثيرين فان قلت
 ذلك ان الصورة العقلية الانسانية الحاصلة في القوة العاقلة صورة جزئية معروضة بعوارض ذهنية متغيرة
 حلولها في نفس جبرية ولذلك امتازت عن الصور الانسانية الجزئية الحاصلة في نفس اخرى فكيف يكون
 كليته مع كونها جزئية هي قلت لا سفاقة لان كليتها باعتبارها اذا اخذت في نفسها لا مع عوارضها
 للذهنية بل بقت الامور الكثرية كما مر من ثم زيد في المطابقة شئ آخر وهو ان تلك الصورة المعروضة
 من هذه الهيئة المذكورة اذ فرضت في الخارج متشعبة بشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد
 ومن البين ان كليتها بهذا المعنى لا ياتي في خبرتها من حيث انها محفوفة بشخصات ذهنية عارضة
 لها بواسطة الالحاق كما ان الصورة العقلية لها من افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها لها بها
 لان المطابقة لا يقبل الا بين شيئين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد في الصورة فلهذا
 في المطابقة مع واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذي ذكرناه لاننا نقول ليست الكليات عبارة عن اقسام
 مطابقة بل عن مطابقة ذات مثالية غير متماثلة في الوجود الذي مني فكل لها ما علم ان ما ذكر في تصور
 المطابقة التي هي معنى الكليات انما يظهر في الكليات التي هي انواع حقيقة فاذا اريد اجزائه في سائر
 الكليات فليست الى حصصها التي هي افرادها الاعتبارية فانما انواع حقيقة بالقياس اليها ومثل
 ما عد الحسن المشترك بين افرادها بمنزلة شخصات في التجريد عنها الثاني من الامور المنسذين
 كجها في سنة الكليات ان معلومها بالصور العقلية امر كلي فاذا وصفت الصورة بالكليات كان مجازا
 على معنى انها صورة كلي فاعلم بما هو هذا الامر الثاني يليق لمن يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية
 في الموقعية للمعلومات بل مراد انه صورة ذهنية مماثلة لما في الماهية وتوضيح الكلام ان القائلين بصور
 فرقان فرقة تدعى ان تلك الصور مساوية في الماهية لأمور المعلومات بها بل الصور هي ما هي
 المعلومات من حيث انها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدان بالذات متماثلين بالاعتبار
 كما مر على قول هؤلاء ويكون الاشياء وجودان وجود حقيقي ووجود ذهني ويكون الكليات عارضة
 للصور العقلية حقيقة لانها ما هي بالصور العقلية متماثلة لأمور المعلومات لا على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل
 واشباح الامور معلومة بما هي في الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة
 بل بحسب المجاز والتأويل كان يقال مثلا ان امر موحدة في ذاته من ويراوانه يوجد فيجب ان النسبة
 مخصوصة الى ماهية النار ليس بها كان ذلك الشئ معلوما بالنار لا بغيره من الماهيات ولا ما قد يشتر

الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا يكون الكلية عارضة للمعصور العقلية حقيقة لان تلك الشئ الاشباع
ليست محمولة على افراد المعلومات تلك الصور بل المحمول عليها ما هي تمام المعلومات بها فاشارة للمعصور الى ان
القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلي هو المعصور بها بل هو ليس هو الاوثر بسبب الفرق
الاولى او المعصور اعلم عندهم تجد ان ذاتا فقولهم لا يرى العلم غير الصور الذهنية ارادوا ما ذكرناه من ان
اعلم غير الصور الذهنية المسماة بالمعلومات في الحقيقة بل يراد صوراً ذهنية في الحقيقة لما علم بها
كلامه بل هو من يرى العلم غير الصور الذهنية ووضح بهذه العبارة لا تعلم اول الكلام مع آخره الذي
ساقى الى ما حاجة الى تاول كما يشهد بكل فطرة سليمة قال لهم وفيه اي في الامر الثاني المبني على
راي الفرق الثاني فطرته حيث ان كان على ذكر تلك حيث قلت ذلك في المقصد الاول
من هذا النوع الذي نحن فيه الصور الذهنية هي العلم والمعلوم وذلك لان القول بفعل ما هو في محض
وعدم صحت في الخارج ولا شك انما اذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق واصنافه خصوصاً ولا يتصور
تحقق نسبة الاثنين شئيين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من التمايزين في الجملة واول ليس
المعلوم بهما في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية هي بهية للمعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بانها
ووجب ان يكون اتصفت بالكلية هي الصورة العقلية بل ما قيل من ان اتصفت بالكلية هو
الصورة بل المعصور بها وان كنت تحتاج بهما الى زيادة بيان فاستمع كما تبلي عليك امين ان كان
المعلوم مغايراً للمعلوم وادعوا في الذهن كان حصوله لا حصول للمعلوم وثبوت في الخارج لانه لا بد من
ثبوت في الجملة ليتصور تحقق نسبة بينه وبين العلم او اذ ليس بثبوت في الذهن كان في الخارج قطعاً
فيكون شخصاً اي موجوداً متصفاً في حد نفسه متصلاً في الوجود وهو بهما في الكلية فاذا كان المعصور
مغايراً للمعلوم لم يتصف بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور وانما تمام المعصور بها العلم الا ان يصار الى ان
الامور لم تصور لها ارتسام في غير العقل الا ان من القوى لها قدرات ما عتديا عليها لا كما في العالم
الا عارض في محالها يجب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور لم تصور اشخاصاً معينة تحت تلك
بالكلية وهو اي الارتسام في غير العقل ساقى في الوجود والذات في انفسنا لانه لا يتصور على ان
لا يكون لما تصورته انفسنا لانه لا يتصور في غير ما لا اصلها ولا عقلياً وهو اعني نفي الوجود الذي ساقى
خلافاً من ساقى على ان القول المرشتم في سائر القوى افعالاً يجب ان يكون انفسنا ما هي افعالها
حتى تصدق الاحكام الاجتماعية الخارجية عليها وتحقق نسبة بينها وبين العالم بها واذ لم يكن ارتسامها
فيها عينياً كان ارتساماً وتخيلاً اعلم ولهم هناك ويكون افعالهم متصفين بالكلية الاتحاد بالعلم
سواء لم يتحقق لفعال على هذا النسق واذ الذين لا يعلمون في خوضهم بل هو ان المقصد السليح
اعلم ينقسم الى فصلين وهو ان سطر الى اجزائه ودراسة اي اجزاء المعصور ودراسة يجب اجزائه بان كل

واحد بعد واحد الى اجمالى وكل علم مستفيض الى منها فانه يحضر الجواب الذى يتوكل عليه مستفيض
 فى ذهنه دفعة واحدة وسواء فى ذلك شخص استولى تصورنى ذلك الزمان للجواب لانه عالم
 بحالته قادر عليه ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يثبت علمه حقيقة ذلك الجواب لان العلم
 بالاصالة متوقف على العلم بكل اطرافها فاما فى التفسير اى تقرير الجواب فيلا حظ تفصيله بلما حظ
 الاجزاء واحدا بعد واحد ففى ذهنه قال كسبل امر بسيط برسبدا اتفاقاصيل الحاصل فى ثانى الحال
 والتفصيل بين تلك الحال الى صفة دفعة عقيب السؤال وبين حاله اجمالى الالبته قبل السؤال فاما
 التفصيل المتفرقة على التفرقة ضرورة وحدانية اذ فى حال اجمالى السجدة عقلا بفصل ليس اذراك الجواب
 حاصله بفصل بل بنفس فى تلك الحال تقوى على احتضاره وتفصيله بالاجزاء كسب جديد فذاك قوة
 محضه وفى الحال الى صفة السؤال قد حصل لفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصله قبله وفى الحال
 التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصد اذ لم يكن ذلك حاصله فى شئ من الاجزائين السابقتين وشبه
 ذلك بمن يرى كثر اثاره دفعة فانه يرى فى جملة اثاره جميع اجزائه اى اجزائه تلك المنع ضرورة وتارة
 بان يحدق البصر نحو واحد واحدة فتتبدى اى انعم وتفصيل اجزائه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى اذ
 اجمالية والثانية رؤية تفصيلية الفرق بينهما معلوم بالوجدان نفس حال البصيرة بالنسبة الى تلك اثارها
 فى ثبوت مثل ما تمين الى اثنين فيها اذ قال الامام الرازى فى انكار العلم الاجمالى بفتح حصول صورة
 واحدة مطابقة لأمور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة كانت مساوية
 لما بهية لتلك الامور فمختلفة فيكون لتلك الصورة عقائق مختلفة فلكون صورة واحدة بل
 يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة ملحدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعنى
 ان يكون للمعلومات المتكثرة صورة متحدة بحسبها فينكشف كل معلوم معها الصورة ويمتاز عما عداه
 نعم قد يحصل الصور المتعددة لأمور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة واخرى ترتيبا اذا تصور اجزاء
 واحد بعد واحد فان اراد وما ذكره من اعلم الاجمالى وتفصيل ذلك الذى ذكرناه من حصول صور
 تارة دفعة واخرى مترتبة فلا تنازع فيه الا ان الاجمالى بهذا المعنى لا يكون حاله متوسط بين القوة
 المحضة التى هى حاله اجمالى وبين بعض الذى هو حاله تفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد جمع
 فى زمان واحد وقد لا يجمع بل يتتابع وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى العلوم فكذلك الترتيب
 علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلات فى التسوية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها فثبت
 الى المعلومات قال واما ما قلناه من كونه عقيب اسوال علم بالجواب اجمالا لا تفصيل لترتيب على التفسير
 فرد و بان لتلك الجواب حقيقة وما بهية ولا لازم سوانه شى يصلح جوابا لتلك اسوال وان لمعلوم عقيب
 اسوال برز ذلك اللازم و لمعلوم بتفصيل واما الحقيقة ففى محوثة فى تلك الحالة ونظر ذلك انا اذ عرفنا

الاجمال

النفوس من حيثها تناسخ شي كجرك البدن فان لازمها ان يكون لها حركه معلومه تفصيلها وحققتها بمجرده الى ان يعرف بطريق آخر بمطل ما قام به وظهر في ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيره واما قول من انكاره العلم الاجمالي لثبوت انكاره لاكتسابه في المقصودات والحوادث انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة وكله موجود متعدد بحسب تلك الاجزاء واما قول من شبهه كقصد الى ذلك المركب دون اجزائه فانما حصل حصول صورته في العقل كالمخبر بالمعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت بخطة بالبال محبوظه قصداً متكشفه بعضها عن بعض انك فانما لم يكن ذلك الاكتشاف حاصل في الحال الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحاليتين معا فظهر انه قد تغيرت حال العالم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوماً بحقيقته قصداً كان اجزائه معلومه مع بلا قصد وانظاره واذ انقضت الاخبار كان العلم بها على وجه اقوى وكل من الوجه الاول فالعلم بالقياس الى معلومه مرتباً ان احدهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكره وقوله المعلوم عقيب اسؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصل في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علماً باجزائه التفصيل ولا اجمالاً واما قوله العلم الواحد لا يكون علماً بمعلومات كثيره فجوابه اننا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالاسكان العام فلا شك اننا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان يكون معلومته ولا علم به في هذه الاحوال الا باعتبار مفهوم الشيء انما لم يسلط له ما سطره فان العقل يصلح لمفهوم آتة للملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتخليصه ان المفهوم الكل قد يلحقه في نفسه وهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه على الافراة وقد يجعل آتة وراة للملاحظة افرادة فيصح حينئذ ان حكم على تلك الافراد دون ولكن هذه المعاني التي قررنا ما مضى عندك فانما تتفكك في مواضع عديدة فترى ان الاول العلم الاجمالي على تقدير جواز ثبوته في نفسه بل يثبت عند تعالى ام لا يجوز ان القاصي والمعتزلة ومنه كثير من جهاتنا وادبوا بسببهم وحيث اننا ان شئت فقل في العلم الاجمالي العقل التام على ما يقع عليه تعالى والافلاحيه فان قيل فيبقى ح عن تعالى علم حاصل للمخلوق وهو العلم الاجمالي قلنا نعم وسواء ذلك العلم انشئ عن تعالى هو العلم المتروك به لا المقيد بحسب انشاء عنه وبالحكمة فالعقل عند تعالى هو المقيد انشئ كونه من كل واحد وان لا يوجب في حصل العلم بل هو ثابت بمجرد ان ذلك المقيد الذي قيل عليه تعالى الفرض الثاني المشهور ان الشيء الواحد قد يكون معلوماً من وجه دون وجه قال القاصي اما قلنا ان المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم والمجهول شيان متغايران قطعاً وان كان احدهما عارضاً للآخر فاما اذا علم الا ان باعتبار ضاع حكميته وجعل باعتبار حقيقة ادبها عارضاً ان كانت كما اذا علم باعتبار ضحك وجعل باعتبار كراهية او سبها فتعلق آخر سبب فتعلق المعروف على احدهما حينئذ اي تعلق كان من التعلقات كالحقيقة والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرها واسميته يجازيها انه اذا كان

ما هو المحمول وكانا معا محتملين لثالث اذ كان بينهما تحقق بوجه آخر فاطلق على هذه التصوراتها من
 التخييل كون الشيء الواحد معلوما من وجه محمول من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز
 ولا تشيخ ولا منافاة فيما بين الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا يشبه عليك لما استفادنا
 ملك ان عارض الشيء قد لا يخط في نفسه فيكون العارض معلوما من كون حقيقة الشيء محمولا فتتغير
 بالمعلوم والمحمول وقد يجعل ان ذلك الملاحة الشيء زوج يكون ذلك الشيء محمولا باعتباره محمولا باعتبار حقيقة
 فتكون المعلوم والمحمول كل منهما معلوم من حقيقة ومحمول من حقيقة ولا استحالة فيه فتشبه هذا الذي ذكرناه
 استكمل الامام الرازي على نفى العلم الاجمالي في المحصل فقال المعلوم على سبيل المحمول معلوم من وجه و
 محمول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والمحمول غير معلوم البتة لكن لما
 اعتبنا في الشيء واحد من ان العلم الجلي نوع يتاير العلم انفسيا والوجوب ان الاجمال وتفصيل ليس
 حالما على ما توهم بل المعلوم فيها واحد وانما العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم
 في نفسه على وجه آخر كما تحققه تفصيل لا اجمال ان يكون الشيء معلوما من وجه محمول من وجه آخر
 واذا قلنا ان الشيء معلوم من حيث الاجمال بدون التفصيل كانت الاشياءان وجهين على العلم دون
 المعلوم وبما ذكرناه شيخ ان افترض الثاني انهم فرضوا ثبوت العلم الاجمالي مكانه قبل بل هو من مطلق
 العلم شيء من وجه دون وجه ولا المقصود الثامن قال بعض المتكلمين ان الشيء قد يعلم بالتفصيل وهو
 ظاهر وقد يعلم بالقوة كما اذا كان في يديك اثنان تسكنك الزوج مائة في يديك اولى واما العلم
 في هذه الحالة ان كل اثنين زوج وهذا الذي في يديك اثنان في الواقع فيكون سند جانبا علمنا العلم
 في هذه الحالة انه زوج علما بالقوة القرينين العقل وان لم يكن يعلم انه بعينه زوج وكذلك جمع الخواص
 من الاحكام السند بوجه تحت الكليات منها فانما معلوم بالقوة قبل ان ينشأ للاخراج واما بعد التفتت
 لرفاها يكون معلوم بالتفصيل بالقوة في الشكل الاول حاصله في احدى المقدمات التي كبراه حصولا
 بالقوة ولا شك ان كان مقدمات كاتبة صالحة لان يحصل كبرى الشكل الاول حتى يتخرج الاحكام الخارجة منها
 فيها من القوة الى العقل لذلك سميت تلك المقدمات اصلا وقاعدة وقانونا وتلك الاحكام الجزئية هي
 المقصود التاسع العلم اما في وجهان يكون سببا للوجود والخارجي كما تصوره امر مثل تحرير
 مثلا ثم توجهه واما الفعالي متغايران الوجود والخارجي كما يوجد امر في الخارج مثل الارض واسماء
 ثم تصورها بصفة ثابتة قبل الكثرة والافعال بعد ما هي العلم المتعلق كل يتفرع عليه لكثرة وهي اذ
 الخارجية التي استفيدت من معناها وقد يقال ان لنا كلمات اكثر كلمة ليس من قبيل العلم وهو من جنس
 وجودا لعلها في ضمن الخواصات الخارجية قال الحكماء علم الله تعالى بجهته علمه على لانه
 اسبب بوجوده لمكانات في الخارج لكن كون علمه سببا لوجوده لا يثبت على الآلات والا دوت

تجلیات علمنا بافعالنا وذلک مختلف صدور معلوم عن علمنا و قائلان علمه تعالى باحوال المحکمات
على ابلغ النظم و حسن الوجوه باعتبار الی کل من حیث هو کل هو الذی استند الیه وجوده على بذل و
دون سائر الوجوه امکانه و هذا العلم سببی عند جمیع البقائیه الارزکیه و اما علمه تعهیداته فلیس فعلیا و انما علمنا
الغیب برؤسین فانه بالذات و ان کان مغایرا له بالا اعتبارا کما علم و علیک ان شاء الله تعالى المقصد
العلمی شرفا و اوی الحکم و مراتب العقل ای العقل للنفس انما علمنا الان فی الذل الی الاولی العقل السیولی
و هو الاستعداد المحض لا درک العقولات و هو قوه محض غایه عن العقل کما لا یشک فان لم یکن فی حال
الطوئیه و ابتداء الخلق مستعدا بحسب سبب ادراک و لیس هذا الاستعداد حاصله سائر الخیرات
و انما نسبت الی السیولی لان النفس فی هذه المرحله غلبه السیولی الاولی المعانیة فی حد ذاتها عن الصور کما
المرتبه الثانیة العقل بل لکنه هو اعلم بالضروریات و استعداد النفس بزرک لا کتاب النظریات منها و ان
ای اعلم بالضروریات حادث بعد ابتداء العفوة فله شرط حادث بالضروره و فاعلم ان جمیع العلوم
بنیان حسی ها هو ای ذلک اشهرها حادث الا احساس بالجزئیات و البقیه لما بینها من اشکات
و البقائیات فان النفس اذا حست بجزئیات کثیره و اشتمت صورها فی آلاتها الحسیه و لا تخفت نسبت
بعضها الی بعض استحدثت لان الغیض علیها من المبدأ و صور کثیره و احکام تعدیه فیهما بینها ففهمه علوم
ضروریه و لا یندریک الی بالعلم بالضروریات العلم بجمیع الضروریات فان الضروریات قد تقفد
شروطه لکنه حسن و وجدان کلاک القاعه للعین فی اصل الخلقه و حسین الفاعله لکنه المجامع لکنه
ان ما هیة الملون الی توصل الی ادراکها بالبعید جزئیاتها و ما هیة لکنه الجماع الی توصل الی ادراکها
لوجدان جزئیاتها و ان فقد شرطه لکنه کما عد بها ای حسن الوجدان فی العنایا الحسیه فین فاعله
حسن من الحسن فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه
فان فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه
البدیهیه الی الاولیات الی اتوی الضروریات و ان فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه
البدیهیه فضلا عما عد بها من الضروریات استوفیه علی شرطه و ان فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه
استندنا على النظریات من الضروریات ای صورته ای صورته لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه
و لا یشک ان فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه
فیه و لیس العقل بافضل ما ذکر کل هو ما یشترک من انه حصول النظریات و صورته لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه
الضروریات بحیث یتحصرا معنی شاربها و ان فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه
بعدا فیه حتی یحصل له لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه
استعداد و ان یحضر هذه النظریات الی ادراکها بحیث لا غیب منه و لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه فاعله لکنه

لا يستغفر شيئا من العلوم الضرورية بالغمية ودرت عليه فطران مهمل ليس عبارة عن العلم بالعلوم
لا كما هو لبعضها ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الآفات المتعلقة بالآفات كان مدركا لبعض
المتغيرات قطعاً فاحصل منه غريزة متبهاً تلك العلوم وقد نفع بما ذكر من حال التام ان العلم فذلك
حق في نفس غلاته في انساني في دليل الشيخ كالم تيمم ملازمة اليه المقصد الثاني عشر كل علمين
متعلقا بمعلومين متباينين العلمان مختلفان عند الاحصاء سوى والذات اقام الرأزي سواداً كما هي
العلوم ان كالمباينين او مختلفا كالبعض اسود والاذى وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين
بل كانتا متباينين بحيث لا ان التباين لا يجمعان كالمشاهدين وانما العلمان متعلقان بمعلوم واحد
فمتدان عند الاحصاء ومن ثم اوضح اجتماعهما وسد احد ما سدا لما قال الادي نذا الذي ذكره
من تماثل العلمين في بلا اشتباه ان احد المعلوم ووقت ايقظ فان كانا من العلمين متعلقين بعين
ما يتعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يما معه وانما اذا اختلف الوقت ومعه مع تفاوت
المعلوم فقد يقال العلمان المتعلقان به في ذلك الوقتين متساويان اذا اختلف الوقت لا يؤثر في
اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقتين في اختلاف الجواهر فان الجواهر لا تختلف بسبب كونها
وقتية متماثلين حال الادمي والفرق طاهر فان الوقتين هما اى فيما نحن فيه دخل في متعلق العلم
اذا الكلام فيما اذا تعلق العلم بشئ معين من حيث انه في وقت وتعلق به من حيث انشئ وقت
آخر ولا شك ان ذلك لا يمتنع ما فوذا مع احد الوقتين متباينين ما فوذا مع الآخر واذا تعد العلمان
فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين والوقت ثم اى فيما ذكره من انه غير متماثل للجواهر المتماثل
في الوقتين فلا يقتضيه تعدد اى ذاته وانما نظير ذلك الذى ذكره من عالم الجواهر هو العلم الواحد المتماثل
في وقتين فانه كالجواهر لا تختلف بسبب حصول الوقتين لا العلم بمعلوم واحد مقيد لوقتين مختلفين فان
ذلك التقيد يقتضى تعدد المعلوم ثم سلام لاختلاف العلمين كما قرناه وانت خير بانما يقتضيه تعدد
المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو لمحت ولا يجب انما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم
واحد هما متساويان احد الوقت او اختلفت به الادمي على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان
يكون ظرفا للمعلوم فلا يوجب تعدد عدائيه فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدد منها كانا متماثلين
والثاني ان يكون قيد للمعلوم فتعدده والعلم يكون مختلفا وعدا الذى ذكرناه من حال العلمين المتعلقين
بمعلوم واحد انما هو على تقدير تماثل العلم اى العالم وانما اذا اختلف محل العلم بمعلوم واحد كزيد وعمر والى
بشئ واحد فان قلنا كل من العلمين متعلقين بهما يقتضيه الاحتصاص بمحل لذاته اى يقتضيه ذاته ان يكون عالما
بذلك المحل دون غيره فمتماثلان لان العلمين لا يتفاوتان في الاحتصاص بالمستند الى الذات وانما المتماثلان
كما هو الظاهر فلا طريق الى تفاوت الوقتين سوى ما ذكره الفرض انه منتفد وسياتي في ذلك ما يده بيان

بخور انقلاب نظریه‌ها را می‌اندازد و در معرفت ما نیز و اما انقلاب نظری ضروری را می‌توان از آنجا دانست
 که شکلیان و ذرات انقلاب عندنا با آنکه می‌تواند تا بی‌نهایت در امور یا متعلقاتی با نظری و متغیرات
 و قوام یافته اند و اتفاقاً می‌تواند از آنجا که در امور واقع و در انقلاب فی العلم باشد و متغیرات من حیث ان الصب
 سکتات به ای با علم باشد تا بی‌نهایت و در واقع انقلاب ضروری را می‌تواند مقدمه و آنگاه که ما در فی صدرا کلماتی را
 که می‌تواند مقدمه و در واقع انقلاب به علی زعم و معتد به هم فی الجواز ای معتد به معتد به جواز انقلاب نظری
 ضروری را به وجهی که در واقع به من ان و التماس من معلوم منسوخ و ان سلم فلا خلاف النوعی و ان
 قد یکون بالغاس ان یصح علی بعضها ما صح علی غیره المقصود الرابع جسته لا خلاف فی استناد نظر
 انطری الی الضروری و بل یستند العلم الضروری الی انطری و الا فیه خلاف من بعض من الاشاعرة
 لا تقضیه ای لا تقضیه و ان الاستناد و توقف الضروری مستند الی انطری علی انظر فلما یکون ضروری
 نظر یا بقت و جود نه ای الاستناد المذكور یضمن ان العلم با متعلق اجتماع الضدین ضروری و مع ذلک
 مبنی علی وجودها و العلم به ای بوجودها پس ضروری لان التعلق لا یکون الا بین الاعراض و العلم
 بوجود الاعراض پس ضروری و لذلک ثبت وجود الاعراض بالذلیل الدال علی عینتها فان بعض
 انکر کون هذه الصفات المسماة بالاعراض مخایرة للذوات فمن لا یعلم وجودها لا صد و کالسواد و البیاض
 فذلک الذلیل لم یکم با متعلق الاجتماع بنیها فخرج استناد الضروری الی النظر و من احاب عن
 هذا الاستدلال بان منع العلم به ای با متعلق اجتماع الضدین بنابر علی العلم به عقدا و اشئی
 ما یجوز و المستحیل پس شیء فهو مکابر ای مانع یقتضی عقده و من انقض بقوله فان حکم بعدم معلومیته و ذلک
 الاجتماع یستلزم العلم به ما فی اوایل الکتاب بل الحق فی الجواب عندنا ان العلم با متعلق اجتماع
 الضدین لا یتوقف علی وجودها فی الخارج اذ لا توقف للتصدیق علی وجودها و انما تصور بها
 تصور الضدین مع یتوقف علی علم به ذلک الاجتماع علیه فان التصدیق الضروری هو لا یتوقف
 بعد تصور الطرفين علی نظر و فکر و توقف علی تصور بها و لا شبهة فیه ثم ان قلت تصور الضدین کالسواد
 و البیاض من نظری قطعاً فقد توقف ذلک التصدیق الضروری متعلق با متعلق اجتماعها علی علم
 به تصور بها قلت انهم یفهمون فیه ای فی العلم با متعلق اجتماعها تصور بها و قد یکون ذلک المقدر
 من التصور ضروری یا فلا یکون ح التصدیق الضروری مستند الی تصور نظری فالی اصل ان هذا النزاع علی
 مرجعه الی فیسر الضروری فان فسرنا التصدیق الضروری بالای توقف بعد تصور الطرفين علی نظرهما جازان
 کاید مفردة نظریه و توقف التصدیق علی انطری فی مفردة لا یقتضی استغناء حکم عن نظر کاتب
 فی ذلک فیموز استناد العلم الضروری الی تصور انطری و ان فسرناه بالای توقف علی نظر لانه اذا
 مفردة لم یحوز الاستناد المذكور بل یکون مثل هذا التصدیق فی الضروری فان عدلنا به بانه الکتاب المستند

اندر طرف من الاقوال الالهامية والاكوان واسطر منها وكذا الوقت اي توقف العلم الضروري على ضروري
 آخر فليكن العلم بالضرورة راجع الى تفسير الضروري فان قلنا هو لا يتوقف على علم سابق عليه بل يتوقف
 الضروري على ضروري آخر وان قلنا هو لا يتوقف على نظرية او توقف الضروري على ضروري آخر
 فان قلت بتسلسلات الضرورية موقوف على الضرورات (اعراض الضرورية بلا نزاع فليكن تفسير الضرورية
 بالانتيقاف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق واليك ان يجعل قولنا قلنا انما هو محتمل
 لا نهين - ما فان الضرورية لا يتوقف على علم سابق لا يكون توقفه على ضروري آخر والى نظرية
 ايضا ولا يتوقف على نظرية تبادول التسلسل الضروري الذي يكون مفروضا في نظرية اذا ارادنا
 لا يتوقف على نظرية معينة او يكون كالباقية بالذات المقصود انما هو محتمل انما هو محتمل
 على الاساطير كما علم بالتحليل فانه اي التحليل ليس حتى وندوم شيء فنهنا علم لا معلوم له وقد اتفق اهل
 على اقتناع علم الاساطير وقال الامام الزاري هو تناقض لان العلم بالشيء لا لا يتوقف على العلم فاذا
 قيل استحليل شيئين - العلم ليس معلوم كان في قوة قولنا استحليل شيئين متعلقا قال الامام
 كذا ان يعطى على ان لا يسميه معلوما اي يعطى على ان متعلق العلم اذا كان استحليل اسميه معلوما لكن هذا
 الاصطلاح لا عامة فيه قال لهم والاضافات ان لا يعين بكلمة فخرج من ثم انك السواء اي الحرف و
 فطلب عطف على ان لا يعين لاي ذلك الخلق من فيه فمحملي في الصورة انما سلكت وبما جعل كلامه
 اي كلام الى ما ثم لكذي فاعلم عشر على صرح - ابن سينا في الشكوك ان التحليل لا يجعل الصورة في
 العقل اي ليس بتسلسل الى ادراك في نفسه بحيث يحصل في العقل من سورة هي له في نفسه مخصوصه
 فلا يكون ان بصورة شيء هو اجتماع التفسيرين او المصدقين بصورة اي تصور التحليل او على سبيل تشبيه
 بان يحصل شيئا بين السواد والخلوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي تفعلناه بين السواد
 والخلوة لا يكون حصول بين السواد والبياض فلا اجتماع بين السواد والخلوة تصور مقول في حصول
 منه في نفسه صورة في العقل بخلاف اجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة
 بطريق المقابلة تشبيه واما على سبيل النفي بان يحصل انه لا يكون ان يوجد الصورة هو اجتماع السواد
 والبياض فقد تفعل بهما استحليل مخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما يسمى باجتماع السواد
 والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباربي سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل تشبيه
 بان يحصل شيء نسبة الله تعالى كسبته زيد الى عمراد على سبيل النفي بان يحصل انه لا يكون مفهوما شريك
 تعالى وبما جعله فلا يكون تفعل اي تفعل استحليل باهية من حيث خصوصيتها بل باعتبار اعتبارات
 تشبيه او العامة وعلى هذا فنقول الى ما ثم معنا وان هناك علما وليس له معلوم متعلق به ذلك العلم
 من حيث باهية وخصوصه وهو صحيح كما عرفت فمحملي ان يقال مناه ان هناك علما وليس له معلوم

من الحكم بانها هي ان الارادة اعتقاد بانفع بطلان مطلق بل القول هي اعتقاد دفع له او غير محتمل
 ولو لم يكن كذلك لكان وصول الى احداهما لا ممانعة مانع من تقييد وصارفة واصل للذي ذكرته انه يحصل
 من الاعتقاد على ذلك اعتقاد قدرته بانها ممانعة القاد والمقام للقدرة اذ يحتمل العلم الاعتقاد على قيامها
 باليقين الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس بواحد من الامور او لا لا شوق له وهذا الذي ذكرناه من
 بطلان الارادة انما هو على راي المعتزلة واما الارادة عند الاشاعرة فتصنف في خمسة اقسام في المقدر
 بالوحي والاصل الذي يقرونه نحن لا نكرهه في اننا نكرهه ذلك المثل ليس بامارة فان الارادة بالانسان
 تصنف في خمسة اقسام المقدرين بالوحي وسببين في المقصد اننا لم نذكر من هذا النوع من الامور اعتقاد
 الله كعدمه غير المثل وليس ايضا مشروط بالميل ولا باعتقاد النفع ثم حصول المثل في المشايخ لا يحصل
 في الغالب وليس يصح بالقياس بالثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة لميل المقصد
 الشا في الارادة القدسية توجب المراد اى اذا تعلقت ارادة الله تعالى بعقل من انحال نفسه نرم
 وجود ذلك العقل او امتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء وايضا اما اذا تعلقت بعقل
 غيره فتختلف المقترلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود الامر كما في
 النسخة واما الارادة الحادثة فتوجب اتفاقا بين ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من فحاله
 فانما لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنته بغيره واما اعتقادهم في ذلك الجبالي في
 وجها قد من تناقض في اجتزاء وجوه لمطام واهل الافعال وجعفر ابن حرب وطائفة من قدماء مشرك البصرة
 ايجابا اى ايجاب الارادة الحادثة المراد اى كانت ملك الارادة قصد الى الفعل هو اى المقصد على
 الفعل لا محذور من انفسنا حال الاجا اى حال اجا ونا فعل لا غير فاعلم ان الارادة اذا كانت غير
 فعل لم توجب المراد فانه قد يعجز عن الفعل فلا يتصور ايجابه اياه ولا يستدعيه على ذلك بان انهم
 توطين انفس على احد الامرين بعد ساقعة التردد فيها والعزم الذي هو التوطين لثبوت الاشعة والضعف
 وتيقن شيئا ثباتا حتى يبلغ الى درجة العزم فيزول التردد بالكلية ويوح ذلك بقدر لا يكون العزم الواجب الى
 مرتبة العزم مقارنته للعقل لا قصد الميراث يكون حذبا بانه يصدق العقل فيكون متقدما على الفعل غير حذبه
 وربما يزول ذلك العزم والعزم لزل ذلك شرط من شرط الفعل لوجوده مانع من موافق فلا يوجد العقل
 بعده ايضا واذا لم يكن التوطين المبلغ حد العزم وجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولي بعد الامكان
 فهو لا يشترط ارادة متقدما على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوز واكونا موجبة واردة مقارنته له
 هي المقصد وجوزوا ايجابا اياه ولها الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امر اسما في العالم
 المقصد الثالث في الارادة عندنا غير مشروط باعتقاد النفع او ميل بغيره وذلك ان الارادة
 توجب بانها يكون عين احد بها ولا مشروط بغيره فلا يصح تفسيرها باحد بها اصلا خلافا لما عرفت الذي ذكرناه

بواحد منها الثاني وجود الارادة به واما ان الممارس من اوسع اذ عن اى الامر لغيره فان مساويين
 في الالفه الى مطلوب الذي هو النجاة منه فانه في الرب يختار احدها بالارادة ولا تسقط
 في ذلك الاختيار على ترجيح احدهما فانه لا ينفذ فيه ولا على مثل متبع بل يرجح احدهما على الآخر بخلاف
 لا اقول الا يكون للعقل مرجح على عدمه فان الممارس بارادة مرجح اياه على تركه بل قول لا يكون اليه
 الى العقل راجع بعثت الفاعل عليه من اعتقاد انفع اصيل تابع له معلوم بالضرورة ان من دهرته وحسب
 الا يحيط به طلب مرجح اختيارا لاسبابها بل لا يطلب ولا يتصوره في تلك الحالة سوى النجاة ومعلوم ان
 انما انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى لا يفرش له سبب وكذا في تلك الشك ان كان عنده فانه من
 ما وضمن استواءها من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بالارادة له مرجح في اعتقاده على الآخر وكذا في
 عنده فغيبان متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير راجع يدعوه الله واذ ثبتت في هذه
 الاشياء وجود الارادة بدون اعتقاد انفع او فطنة ثبت وجوده بل هو اصل التلخيص كما اذا وجد للتأني
 بدون استيعاب واختزال ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما
 على الآخر الا لمرجع تخيص بذلك الطرف فادام الاختار لا يتصور منه ترجح اصلا والى جواب منع الضرورة
 والمعارض بالضرورة في الاشياء المذكورة فانما تعلم بالضرورة وجود الترجح فاما مرجح ودواعي التخصيص
 فان قيل من ايسر ان يفعل في هذه الاشياء راجع سطر الترك فحالات دى فاما بينهما قلنا سلوك احده
 الطريقين ليس له ترك سلوك الآخر بالعكس فاذا استوى لسلوك كان فعدم استوى سلوكا احدهما وتركه على وجه
 مخصوص وهو ان تركه ساكنا لا خروجه السلوك ان امران مقدوران مساويان وقد يرجح احدهما بالارادة
 اليه وسما المطلوب نعم للمعترض ان يقول ليس يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا في هذه الصور المعقولة
 من مرجح بحسب الاعتقاد اذ قوله لم يختر شيئا منها مما فرضت وية ليس يلزم من اشعور بالمرجع اشعور
 بذلك اشعور فاعل الدهرته المذكورة صارت سببا لعدم استحداث اشعور في الحالة فاجل ذلك لا يجوز
 الممارس ان كان له شعور بالمرجع في حكم الحالة فذا قد قيل اذ فرضت دى الطرفين في
 النجاة فان لم يسمه ليقض سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في ايسر اكثر القوى يدعى
 كما هو الحال فيمن يدور على عقبيه واما في العقدتين والركعتين فتختار ايسر الاقرب الى ايسر المقصد
 ا لمرجع الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان انفس الى الامور المستعدة بتعيين الاول لارادة
 وفي جملة بعضها دون الشهوة فانما لا تتعلق بنفسها بل بالذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت
 مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشقى فقال تشقى ان اشتد اى اريد ان تشقى وقيل في هذا
 الفرق لغير فرق انت مما احتراه في الارادة من التعريف ليعني انه اذا فسر الارادة باعتقاد انفع او
 التسليم مجازا تتعلق بنفسها مجازا ان لا يتوقف الشخص ان في اعتقاده لمنفعة فعل من فاعله وفي هذا الفصل

ثم قيل الى ذلك ان الله تعالى قد جعل في الانسان قوتين احدهما هو العقل والآخر هو الشهوة
 او كما قيلت بقدرته لتناول الاصل حصولها فينا الى ارادة اخرى
 فيكون العقل هو الذي يقدر على تقدير العقل والاشهوية هي التي تقدر على تقدير الشهوة فان العلم
 يقدر على تقدير العقل والاشهوية تقدر على تقدير الشهوة بل يكون ارادة للعبد ارادة اخرى او لا
 يكون ارادة اخرى او لا يقدر على فعل ما يقدر عليه من ارادة العالم بل ذكره الامام ادره وقال انما هي كقول
 العقل في الارادة من ارادة اخرى الوجه الثاني ان الانسان يقدر على شرب الدواء كونه عاين
 الكراهة في شرب ولا يشتهي بل يشتهي في الطعام اللذيذة ولا يريد ان يعلم ان فيه بلاء فلهذا
 وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد عجمان في شئ واحد فيهما عموم من وجوب
 الوجه وكذلك الحال بين الكراهة والشهوة اذ في الدواء المذكور حدث الشهوة دون الكراهة في مخالفة
 للارادة وفي اللذة الحرام يوجد الكراهة من الزباد دون الشهوة فيطبق وقد عجمان ايضا في حرام
 منقوره عنه المقصود الحاصل انما هي الارادة غير المتمني فانما لا تقبل الارادة ويرقان لها
 عند بل التمتين والتمني قد يتحقق بالحال التالي وبالماضي وقد نوسم جماعة ان التمتين نوع من الارادة
 متى غير قوة يانه لا يتحقق الا بالواقع او شك في وقوعه لا يتحقق من الشاعرة ولا حرة تطل
 ان التمتين غير الارادة بل هي الذي يسمونه ارادة كمار وهو التمتين اشبه منه بالارادة فتأمل المقصود
 فيما سوس قال الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه ارادة الشئ كراهة عند معينها اذ لو كانت ارادة
 غير اى غير تلك الكراهة فاما شكها او عند فلا يجامعها لا تتلخ اجتماع التمتين او المتبادر ان
 مخالفة لما اى امر لا ياتى لها ولا يقاد على اجتماع ضد بل يحتاج كل واحدة منها ضد الاخرى اذ لو
 لا يتلخ لهما اجتماع مودع ضد كالحركة المتخالف للسرود فانها تجتمع وتحتاج اليها من غير ضد كراهة
 الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشئ مع ارادة ضده لكن الارادة متين في التلخيص بالضد من متنازل
 فلا يجوز اجتماعها كذا ضد ارادة الشئ ارادة الضد فادخول اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشئ
 فيلزم كراهة الضد مع ارادة اى يلزم جواز اجتماعها وانما لم يكل ضد ارادة الشئ كراهة ذلك الشئ
 فيلزم حينئذ كراهة الضدين لان اجتماعه ممنوع فلا بد اجتماع ارادتهما معا فيحتاج الى ارادة الشئ
 مع كراهة اى اجتماع كراهة الضد مع ارادة مع والجواب عن هذا لال الشيخ اما لا يمكن ان
 لا يتلخ اجتماع ضد يجوز لها اى ملازم الشئ ومخالفة ان يكون كل منهما ملازما فلا خلاف ان
 الملازم متبع اجتماع ضد الملازم فلا يجوز اجتماع شئ من المتخالفين مع ضد صاحبه وجواز كون
 الشئ الواحد ضد المتخالفين على هذا ايضا لا يجوز اجتماع شئ مع ضد ما يخالفه الا جاز اجتماع ضد
 كل منهما مع ضد لعلهم قد رتبوا اجتماعه من ان لا يكون ملازما من الدليل ان لا يلزم على

لا يمتنع عندنا كونها غير متناهية بل هي متناهية كغيرها من المتناهية المتناهية في الزمان ومروءة وقد لا يشعر به في بعض
 اصناف الارادة انشئ او يجوز ان يخطئ بالبال ويتعلق به الارادة مع المتعلق من جهة فذلك جليل
 الارادة المتعلقة بشئ من كراهية العبد فلما يكون الارادة لنفسها وبالجملة فاستلزم انشئ المتعلق
 على شرط هو ظاهر استلزم ان ارادة انشئ كراهية متوقفة على انشئ العبد الذي ربما لا يكون
 محلا مع حصول الارادة فلا يكون الارادة نفس تلك الكراهية فمنهم من قال ان انشئ لم يرع ان
 الارادة عين تلك الكراهية على الاطلاق بل ادعى ان ارادة انشئ عين كراهية عده حال لمشور العبد
 ولا يوجب عليك ان يخل بهذا الكلام مما لا يلتفت اليه واذا ظهر التناقض بين ارادة انشئ وكراهية عده
 بما يبينه من الارادة مستلزما لكراهية العبد اسطقا اذ قد تبين التناقض كما عن الكراهية في بعض المشور
 بل بشرط المشور به اي بالعبد تختلف فيه قال القاضي ابو بكر والامام الغزالي مستلزما اي ارادة
 انشئ مع المشور بعده يستلزم كون العبد مكررا عند ذلك المريد والظاهر عند المتكلمين ان ارادة
 الشخص العبدية كل واحد منها من وجه ارادة على السوية او يخرج احد بها بحسب ما فيه من نفس السليج
 للرفع الاخر فيكونان مرادين لاسيما السوية وبهذا الظاهر الذي ذكره انما تاتي اذ افسدت الارادة
 باحقاد النفع او ما يتبعه واما اذ افسدت بصفة مخصوصة لا حظ في العمل مقارنة له كما هو رأي الاشاعرة
 فلان ارادة العبدية يستلزم اجتماعها مع المقصد السليج قال القاضي من الاشاعرة
 ابو عبد الله البصري من انشئ الارادة تقيدها بصفة زائدة على ذات المتعلق سواء كان في ذلك
 المتعلق أم لا وقوله لا يفعل تقيدها بكونه طاعة كالمسجد وبارادته تشر تعالى وحصيته كسجوده بارادته لا يفعل
 تقيدها بكونه امر او تهديد اما ان اراد اي القاضي والبصري انما اي الارادة تقيدها بصفة شريطة
 مرسومة في الخارج من كون الارادة كذلك وما ذكره من كون العمل طاعة او معصية وكون الفعل
 امر او تهديد او وصف اعتباري لا تحقق لفي الخارج كيف والقول لا وجود له مع ما عليه من بصفة
 وجودية وان اراد انها تقيدها بكونها مفعول اعتباري فذلك مما لا ينافي فيه ولا يصور في ذكره من زيادة
 النوع على الخارج من الكيفيات انسانية القدرة وفيه مقاصد اربعة عشر بل ثلثة عشر كما يستلزم
 على الاول في تعريف القدرة وهي مفعول ترويض الارادة يخرج من هذا التعريف ما لا يؤثر كاعلم ان لا تأثير
 وان توقفت تأثير القدرة عليه وتخرج الفاعل لا يؤثر في الارادة كالطبيعة للبال العنصرية وقيل القدرة
 ما هو سبب اقرب الى الفعل المتعلق به والمراد بالمعبد هو الفاعل المؤثر والقريب اجترار عن البعيد الذي
 يؤثر في السبب كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها سبب لا فعال متعلقة مثل الايام والاعتقادات والتوسيدات كلها
 بعيدة تكون سببا في ما يستلزم المصلحة والكيفيات كذا قيل وفي بحث لان المؤثر في هذه الاقوال
 ان كان هو الطبايع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد

[illegible]

فبذلك يمكن استنباط حقيقة القدرة الحادثة وانها هي القدرة الحادثة على فعل خلق عن محل اى
 تلك القدرة الحادثة على القدرة على فعل محرم لا يتصور انما هو محل فعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين
 محرم على نفسه ولو لم يتصور فعل الاخر لا يمكن اجتماع قدرتين كاستنباط على فعل واحد على المقصد الثاني
 انقضت الاشياء وظهر بغير محرم على ان القدرة مصفة وجودية يتبين منها الفعل بدلا عن الحركة والترك
 بدلا عن الفعل انما لا يشترط استمرار القدرة الحادثة على فعلها عن سلامته البقية عن الافاقت فبذلك يمكن استنباط
 حال من استنبطه زائد على سلامته البقية على البرهان واختار الامام الرازي انه يوجب على الفعل حيث
 حال المربيع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاغصان فانه مقبول وان كان الى امر اخر فانه زائد
 وقال طراز بن محمد بن هاشم بن سالم انما هي القدرة الحادثة على فعلها على القدرة على فعلها على القدرة
 عليه على القدرة على فعلها على القدرة على فعلها على القدرة على فعلها على القدرة على فعلها على القدرة
 المقصد الرابع اختلف في طريق اثباتها اى اثبات القدرة الحادثة على فعلها على القدرة على فعلها على القدرة
 وهو انما تقرر وتعلم وجودها بالوجود ان كما استمرنا اليه حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار
 والاسقاط عن علو منزله اى فانما نجد حاله الصعود وانما يتبين لنا دون حاله السقوط وكذا نجد الفرق بين
 حركة الارثاقت وحركة الاختيار وقال العدائي من اعترفته هو اى طريق اثباتها انما الفعل اى يفسر من
 بعض الموجودين دون بعض فاداننا ليس فعل من موجود وقدره من غير علمنا ان الاول للقدرة
 دون الثاني قلنا ممنوع من الفعل فاداننا على الفعل معلوم قدرته عليه ولا يتبين منه الفعل حال
 كونه ممنوعا من بل يتصور عليه فلا يخفى طريق اثباتها يتبين الفعل فكان قال العدائي يتبين الفعل منه
 اى من ممنوع بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتبين منه الفعل فبذلك رافعا المانع وهو العجز فليعلم
 ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجب له ولا شك ان ممنوع هو موصوف
 باليحمي الا لا يتحقق منه لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس منه صحيح فعل قلنا ان ممنوع بل يترتب هو ان الفعل
 يتصور عليها مادام العالما اذ افر من زوال ما يمتنع من الفعل منها من اين لك وجوب صحيح احد هما
 زون الاخر وقال ابو علي الجبالي هو اى طريق العلم بالقدرة العلم بالصحة فخص سلامته عن الافاقت
 قلنا قد تقرر بذلك الصحة فخص لا قدرة له عند التصاقه باضدادها من النوم والعجز فلا يكون العلم بذلك
 اعني متمسك بالعلم بخواتم القدرة كيف راجع انقضت تلك الاضداد ولا قدرة له اجماعا المقصد
 الخامس قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة على فعلها على القدرة على فعلها على القدرة على فعلها على القدرة
 في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعقبها اذ قبل الفعل لا يكون الفعل بل يتبع وجود
 فيه ولا اى وان لم يتبع وجوده قبله بل يمكن فليحضر وجوده في اى حاله اى في حقنا انما هو انما هو انما هو
 على الفعل ليست كذلك بل اى حال الفعل حيث مح لان كون المتقدم على الفعل مقدرا له يستلزم مح

المتعديين على كونه متعديا وغير متعديا من وجود الفعل قبل حاله كما يكون محالاً أو لا يكون محالاً
المحتمل بالذات وإذا لم يكن الفعل قبله متعدياً لم يكن مقدوراً قبله فلا يكون له القدرة عليه بوجوده وقت
ان وجود القدرة بعد الفعل لا يستبعد شئ من ان يكون موجوداً مع وجوده كما كان قبله لان
القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يزعم إمكان وجوده فيه بل نقول
القدرة في الحال انما هي على الیقاع الفعل في ثانی الحال وهو ای تعلق القدرة بالقدرة بالفعل على هذا الوجه
لا يشهد على إمكانه أي إمكان الفعل في الحال بل في ثانی الحال فلا يضرنا ما ذكره من ان الفعل ليس
يكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله فلنا الیقاع الذي هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل
وأيضا ما يراه على ذلك ان كان الفعل على معنى ان التأثير في الفعل هو عين حصول الاشياء
هو بالفعل محال أي فالایقاع محال في الحال لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه
وان كان غيره عاددا للكلام فيه لان الایقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير القدرة فيه فلا یقاع فقام
آخر وزعم المشركين بكون بين القدرة والفعل القبايات وتأثيرات غير متناهية لا یقال الایقاع اعتباری
فلا حاجة به الى الیقاع آخر لاننا نقول ان الصفات المتوقعة بصفة الایقاع دون الایقاع محتاج الى ترجيح
قطعي وهو المراد بالتأثير الایقاع وفيه أي فإذ كان من دليل استيعاب مخرج ذلك النظر الى تحقيق صحة
قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراه ان حصول الفعل في زمان بشرا كونه قبل الفعل محال فلما كان
فيه اذا شك ان تناقض الاستلزام ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما عليه
بل معه واستلزامه فيه اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان
وعده حتى يلزم امتناعه فيه بل منسوخ فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل متفاد لعدم فيكون هذا هو
محال دون الفعل محده بل هو ممكن في ذاته فلا يتوقف بالامتناع الذي هو محال بالامتناع العائلي
لا ينافي تعلق القدرة به وقد يراه معنى آخر وهو وجود الفعل في زمان عدم الفعل لا بان يتحقق فيه مع عدمه
بل بان يفرض وقوعه أي خلو ذلك الزمان من عدم الفعل وبفرض وقوع الفعل فيه بل وان كان محال
في نفسه ولا يستلزم محالا لا يفي بجزء تعلق القدرة قبل حدوثه على هذا الوجه وذلك الذي ذكرناه من ان
الفعل قبله محال بشرا كونه قبل الفعل ليس محال اذا لم يوجد بذلك بشرط تحققه ويزيد فانه محال بشرط
قيامه أي يتحقق كونه قائما بائنا عدا معا فيكون الاجتماع محالا لا يتقوى نفسه ولا يتحقق معوده في زمان قيامه
فانه لا يستحيل ان لعدم القيام ويوجد به القعود وقد وافق الشيخ في ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من
المختلن كما انجار محمد بن عيسى وابن الراوندي وابي حنيفة الوراق وغيرهم وقالت المعتزلة ان كل حصة
القدرة قبل الفعل وتعلق به سرح يستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في لقاء القدرة فثبت من
قال بها محال وجود الفعل ان لم يكن القدرة اباية قدرة عليه أي على ذلك الفعل لا يتقوى

من عدم المانع في الاضطرار المباشر وبزعمه في الاضطرار المولود وقد بين ان القدرة المحركة لا يمكن ان يكون
 من مقدور بعينه الاضطرار في الثاني انهم اتفقوا على انه ينقسم الاضطرار الى ما لا يحتاج
 في وقوعه الى ان كان له قايمة بل اى كالاضطرار القايمة بحمل القدرة مثل حركة اليد الى ما يحتاج الى ان كان
 وقوعه كالخارج عنه اى كالاضطرار الخارج عن حمل القدرة مثل حركة الحجر تحريك اليد وعند الاشارة ان
 القدرة المحركة لا تتعلق بان في غير حملها **الفصل الثاني** اتفقوا على انها لا تتبع غير شققة اى تسهيل ان يوجد
 القدرة مع انها لا تتعلق بمقدور ولا اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقاتها بفصل القدرة المحركة تتعلق بفصل
 عقبتها اى في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا يتحقق في الحالة الثانية وذكر ان
 المقدور في الحالة الاولى لا يتعلق بالقدرة الا في الحالة الثانية وكذلك قيل للقدرة حال وجودها متعلقة بالقدرة
 مطلقا اى في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعد وليس تخص تعلقاتها بوجود
 الفعل في الحالة الثانية فقط قال الامام ثم ان المخصصين متعلقها بالحالة الثانية اختلفوا فالجواب في قال
 ان الفعل في الحالة الاولى التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حصة الفعل في الحالة الثانية اى في
 حال وجود الفعل يقال فعل ولا يقال الفعل قال الشيخ في حال الاولى سيفعل في الحالة الثانية فعل
 وقال ابن ابي عمير يقال فعل مطلقا اى في الحالتين معا وما قرب اليه ابو اسحق اى في قوله العريسية
 فان حقيقة المضارع انه اطلاق مجرد من قرين الاستقبال يتناولها الحال وكان ابن ابي عمير اخصار
 بسبب الاشتراك في الجواب جعلها حقيقة في الاستقبال **الفصل الرابع** قال ابو الكندل العبدان للقدرة
 على الاضطرار المتعصب عنها ولا يجوز لهما عليها والقدرة على الحال لجوابه ان يكون متعصبها قال الامام
 به واشتد لها من الاضطرار فان التي لا تستند لها بغير فسادها باو ايل النظر فيها والاضطرار بها فيصير
 في عموم فذلك اعرضت عنها **المقصود المسأوس** المنوع عن الفعل بل هو قاصر عليه
 حال كونه منوعا عنه من الاشارة اذا القدرة عند جميع الفعل فلا يتصور كون المنوع عن فعل قاصر عليه
 في حاله المنع اذ لا فعل في القدرة عليه وقال به اى يكون المنوع قاصر على الفعل المتعذر وقرئ ابن ابي عمير
 والمنع حيث قال المحرك لبقاء القدرة دون المقدور والمنع بعكسه فانه لا يصادف القدرة بل يصادف بالمقدور
 وبناحية مع بقاء القدرة سواء كان المانع وجوديا وهما وانفسه بالمقدور كما يكون بالنسبة الى الحركة بالمقدور
 او وجوديا مولدا لغيره اى عند المقدور كما لا يخفى وادوات التنقية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية
 او كان من عدمها كانتا مشتركتين في المقدور مثل اشتداد العمل بالفعل المحكم فانه ينافي وجودا لاحكام
 دون القدرة عليه وادعوا القدرة في المنع بين الزمن والتعبد اى قاصر ولو لم يكن المنوع قاصر على المنع
 لم يكن فرق بين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة اصلا وبين التعبد الصحيح بل من عن الآفات المألوفة في
 لان كل واحد منهما غير قاصر على الحركة والاضطرار من مكانة كمن انزودة احتمالية شاذة بالفرق بينهما وليس

ذلك الابان القيد قادر على الحركة دون صاحبها وقالوا ان المصحح اسلم عن الآفات ازدياد
 كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد وذلك لان لم يتبدل ذات ولا صفة ولم يطر عليه
 من دون احد والقدرة حال القيد الذي ليس هو ضدها موجب بقا قدرته قطعاً والجواب عن الاول
 ان يقال عندنا لا فرق بين الوجود الى جريان العادة من الله سبحانه بخلق الفعل مع القدرة قيمة
 في القيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع متساو وقد مر اي عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة
 على ذلك الفعل في الزمن فان ارتفاع زمانية غير متساو وهذا المقدار من الفرق كان مشادة الله الخوا
 عن اشائي انما منع عدم تبدل عاتة حال القيد فان الله تعالى لم يخلق في القدرة حال كونه مقيداً وخلقها
 في حال كونه مطلقاً ماثلاً ولا حاجة للاشياء والقدرة في القيد الى طرفه من عندنا عليه بل كيفية تها
 خلقها فيه المقصود السليح قال الشيخ واكثر معاجيلنا على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله
 انما هي القدرة الواحدة لا تتعلق بالضمين والازم اجتماعها لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بها
 بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقاً سواء كانا متضادين ومتماثلين او مختلفين لهما
 ولا على سبيل البديلي بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان
 ما يجده عند ضد واحد المقدورين شاملاً لما يجده عند ضد واحد وقالوا لا فرق بين القدرة على القيد
 يتعلق بجميع مقدراته المتعلقة وغير المتضادة وتقول ابي لا تنقسم من بينهم متردوداً فاحشاً
 فقال مرة القدرة القائمة بالقلب بخلق جميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات ونحوها
 دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا يتعلق بجميع مقدراتها من الاعتمادات والحركات
 وغيرها وقال مرة اخرى كل واحدة منهما اي من قدرة القلب قدرة الجوارح تتعلق بجميع
 متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال مرة ثالثة كل واحدة منهما متعلقة بما انتهى
 افعال القلوب والجوارح جميعاً غير ان كلامها لا يؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة
 يمنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والنية المخصوصة المناهية لتلك
 الافعال وكذا ذلك الحكم في قال مرة رابعة القدرة العقلية تتعلق بمتعلقاتها معاً ودون القدرة المخصوصة
 فانها تتعلق بافعال الجوارح ودون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعزلة ونسب من
 اصحابنا متعلق القدرة بالحادثة بالضمين بدلالة ما عايناهم جميعاً المعزلة على انما القدرة الواحدة متعلقة
 ويكسبت من جنس واحد من المقدرات على تقارب الازمنة والافات مع اتفاقها بسرها على
 انه لا يقع بها اي تلك القدرة الواحدة مثلاً في كل واحد في وقت واحد وانهم اي المعزلة يدعون فيما ذهبوا
 اليه من ان القدرة بالضمين القدرة الاولى هي القدرة الالهية من الطرفين اي طرفي الفعل المقدور
 ومن لا يكون قادراً على عدم الفعل وتركه الله هو ضد مساوية هو مظهر ومجاو الى الفعل بحيث لا يبد

على الافلاك عنه لا قادر عليه وهو لا يكون وعليه اي على كون كماله قادر انما كان من اجل سبب الدعوة
الى دين الحق والشواب والعقاب على الافعال الجيدة والقبليّة فاذا غلبت تعلّقها بالمتعلّقات فتلحقها
بغيرها اولى واجيب عن ذلك بان ان اريد كونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان
مقدوره وشعوره قدرته شعور وآنه لا مقدور له بهذا القدره سواء هذا عين ما ذهب عليه ويلزم من ذلك انه
لنا في مستحقه مضطرا فان الاضطرار يمتنع اختراع الافلاك لا ينشأ في القدره الا بغيره ان من احاط به بنظر
جميع جوابه بحيث يعجز عن انقلب من حيث الى حيث اخرى فانه قادر على الكون في سكاثر باجماع منا ومنهم
مع انه لا مسبيل له الى الافلاك من مقدوره قال الامري ولين سلطنا ان القادر على الشيء لا بد ان يكون
قادرا على ضده فاما ان كان يكون القدره لا يخلقه بها شدة لا واحدة قال الامام الزاري القدره
يطلق على مجرد القوة التي هي سبب الافعال المختلفة كحيوانية وهي القوة الفصلية التي بحيث متى انعم اليها
ارادة احد الضدين حصل ذلك القصد وهي انعم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان
تسببها اي تسببه القوة الى الضدين سواء وهي قبل الفعل والقدره يطلع على القوة المستجبة لشيء
التأثير فيهما ولا شك انها اي القوة المستجبة لا يتعلّق بالضدين معا والا اجتماعا في الوجود بل هي الى القوة
المستجبة بالنسبة الى كل مقدور غير بالانتماء الى القدره لا آخره لو كانا متقاربا في اواخر متقاربا في اواخر متقاربا في اواخر
لا خلافات البتة المستجبة في وجود القدره وانما هي متعلقة فان خصوصية كل مقدور لها مشروط بخصيص
بتعين وجوده من بين المقدورات المستجبة في تلك القوة المجردة الا ترى ان القدره لا يتعلّق بها شرط
لوجوده بل هو غير ما وهي مع الفعل لان وجوده لا يتعلّق عن المشرقة التام وفعل الشيء الاخرى
ارادوا بالقدره والقوة المستجبة لشيء الا التأثير وذلك كالم يات مع الفعل انها لا يتعلّق بالضدين ولا تخرجه
ارادوا بالقدره مجرد القوة الفصلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلّقها بالامور المتضادة فهذا وجه
الحجج بين المذهبين وفيه بحث هذا الحق بعض النسخ وقوله في القدره انما هي ليست متروكة عند
تلك بعض ان يقال انما ارادوا بالقدره القوة المستجبة لشيء الا التأثير في الفعل والاضطرار من تفسيره بان
القوة ان يكون اطلاق القدره على افرادها لا يشترط ان يكون على شيء بل هو مفهوم القوة المستجبة
مشرقة في ان كان في انفسها متخالفة بالتميز او بالهوية كالمقصود **الثامن** العجز عن
سوءه منها وقدره بالتعلق من الاشارة وجوبه العجز لعلها لا ياتي في اخرها وحديث ذهب
الى انه اي العجز عدم القدره فان كان وجوده مع انه مشروط بوجود الاعراض وعللها لا التام فانه لفي كونه عرضا
موجودا من حيث انه لفي الاعراض متعلقا لكان في اثبات كونه وجودا بالتميز في القدره من الزمان
والممنوع من فعل فان كل عاقل مجرد من نفسه التفرقة بين كونه في سكاثر ممنوعا من القيام مع سكاثر
وهي الا ان في الزمان صفته وجودية هي العجز وليس به الصفته للممنوع ولا في ان جعلها اي القدره

والقدرية عائدة إلى عدم القدرة في الوجود في المموجود فان المموجود قادر على رايه كما مر قال
 الامام الراسي لا دليل على كون العجز صفه وجودية واليقال من ان قيل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس ولي
 من العجز صفة لان قول كل ما يمكن في العلم غير دليل على احدها كان الاحتمال باقيا وفي نقد حاصل ان العجز
 ان فسر بسلبه الاعضاء الخارج عن ذاته تعرض للاعضاء ويكون القدرة اولى بان لا يكون وجوده
 لان السلبه عدم الآخر وان فسر القدرة بغيره تعرض عنه سلبه الاعضاء ونسبي باليمن او بما هو عليه
 وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الية كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز بغيره تعرض
 ويمتاز بغيره كالتعاض من حركة الاختيار فالعجز وجودي وتقل الاشاعة خبرا الى هذا المعنى حكيم كونه
 وجودا ثم قال الشيخ ابو الحسن الاشعري في الاصح من قوله العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم على ما
 القدرة فالمرن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام بالمعدوم فان العجز بالمعدوم محال كالعجز
 لا عجز اصلا به واجاز على هذا القول ان العجز لا يسن العجز كونه يتعلق بالصدق على نحو ما ذكره في
 القدرة في قول صبيح هو انه اي العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود وانه فيسبب العجز في كثير من
 اصحابنا على هذا فالمرن عاجز عن القيام بالمعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث
 لا يسبيل اليه الى الانفاك عنه ويبرز انما يتعلق العجز بالصدق فرع ذلك ان العجز على هذا القول
 يتعلق بالعجز بالصدق وان لم يرتبط بالقدرة الواحدة بها وذلك لان العجز متعلق بالمعدوم ويجوز
 اجتماع الصدق فيه والقدرة متعلقة بالموجود ولا يجوز اجتماع الصدق فيه وكذا تقدم العجز على العجز
 عنه في هذا القول واما على القول الاول فلا سبق ولا يتعلق بالصدق كما عرفت من هذا القول الاول الذي
 هو الاصح انه اي العجز منه القدرة في جهة تتعلق فتعلقها واحدا والامتناع في يتعلق والقدرة متعلقة
 بالموجود كما مر فيكون العجز متعلقا به ونظير ذلك الارادة والكرهية فانها لما امتناعا ذلك كان متعلقا
 لم تتعدا او سميت القول الثاني هو الاجتماع من الفعل وعلى عجز الزمن من القيام به انه معدوم قال المصنف
 وهو قيل في الاستدلال على القول الثاني ان لم يتعلق بالمعدوم يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القول ان
 يلزم ان لا يكون المتحدى بمعارضة عاجزا عن الاتيان بشئ بل يكون عاجزا عن عدالاته ان يشبهه وان عجزا
 الاجمال لان لا مقتضى على عجزه في الاتيان بشئ في القول الثاني وخلافه لمقول الغير لان القول الثاني
 بمعارضة انما يكون بالامثال لا بامامها كان حسنا جدا ولكن الجواب عن الاستدلالين بان العجز
 يقال بالشيء كالبلفظ لعدم القدرة وهو ظرف لصفه وجودية ليستعقب الفعل لا عن قدرة كفا في الموضع فان
 عاجز عن القيام بالمعنى الاول وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن
 الاتيان بشئ في القول وكان الشيخ في قوله على ندين لبعضين كما اشير اليه المقصد التاسع
 المقصود بل هو متعلق العلم والارادة للمعجز فيه خلافت فمن قال تمام يوجب الارادة فلا بد ان يكون المقصود

هذا الادراك ممكنة زعم ان الادراك مجموع كبر من اجزاء الان غير ما يقوم بالنوم من اجزاء فلا يلزم
 اجتماع الغد في محل وقال الحكماء المدرس في النوم موجب في نفس المشترك وذلك ان نفس
 المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة فان المحسوس الظاهرة اني اخذت صور المحسوسات الخارجية اذ كانت
 الى نفس المشترك صارت تلك الصور شاهدة بها ثم ان القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور اذا
 ركبت صورة فرد ما انطبعت تلك الصورة في نفس المشترك وصارت شاهدة الصورة الخارجية فانها مشتركة
 لم يكن مشاهدة لكونها صوراً خارجية بل لكونها مشتركة في نفس المشترك ومن جملة القوى المتخيلة التصوير
 واما حتى لو خيلت وطباعها لما افترعت عن هذا الفعل اعني رسم الصور في نفس المشترك الا ان هناك امرين
 صار يقين لهما من فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على نفس المشترك فانه اذا انقش بمره الصور لم يتبع
 لا انتقاله بالصور التي تركبها المتخيلة فتوقفاً ذلك عن علمها عدم العقيل وانها سلسله العقل او الوجود علمها
 بالصدق عند استعلامها فيكون بذلك عن علمها واذا اتفق بشأن الاشغال او احد ما تغرعت بفعلها
 ونظر سلسله انما في التصوير ولا شك ان الشخص اذا قام قطع عن نفس المشترك توارد الصور من الخارج فتقطع
 لا انتقال الصور من الداخل اذا عرفت فقول ما يدركه النائم وما يشاهده صور مشتركة في نفس المشترك
 موجودة فيه ويكون ذلك اي وجداني في نفس المشترك ارتسامه عليه في ذهن الاول ان يرد ذلك على
 عليه اي على نفس المشترك من نفس الناطقة وهي تافذه من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات
 من الازل الى الابد ترسم فيه بل في جميع المبادئ الحسية والمليكة السماوية ومن شأن النفس الناطقة
 ان تقيس تلك المبادئ انما لا ينعوا بآرو حاشا وينقش بعض ما فيها لما كان اوسكون اوسكون
 الا ان تغرغها في تدبيرها فتوقفاً عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم لاني فرغ فزما اتصلت بها فترسم
 فيها ما يلزم بها من عملها وحوال من يقرب منها من الال والوكلة والالقيم والبلد حتى لو جمعت مصالح
 انفس رانها ولو كانت تنفذ تباينة الى العقولات لاحت لها اشياء منها ثم ان ذلك الامر الكلي ينتشر
 في انفس ميتوكيسوه الخيال الى القوة المتخيلة لاجل الخيال عليه من الحكاية والانتقال من شيء الى آخر
 مشابه لوجودها ومن التفصيل بين الاشياء المتشابهة والتركيب بين الامور المتشابهة على وجه متشابهة
 وانما اشبه صوراً اجزئية اما فرقتين من ذلك الامر الكلي او بعدة منه فيقول في معرفة ما رتحت
 في انفس على الوجه الخالي الى التعبير وهو ان يربح التعبير عما يعبرى به والى الماراة النائم عن تلك الصور
 التي صورها المتخيلة حتى يحصل التعبير بهذا التعبير او براتب على حسب تفاوت المتخيلة في تصوير الصورة
 ما اخذت انفس من العقل الخيال فيكون هو الواقع المطابق لنفس الماروة لا يتعرف فيه اي فيها
 اخذت انفس الخيال فيريد كما هو عليه اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والتجزئية فيقع ما اراد النائم
 من غير حاجة في الروا الى التعبير وقد يتعرف فيه تصرفاً كثيراً منتقل منه الى نظره ومن ذلك النظر الى آخر

ممكنة في تقادير وجودها مستتبتي تلك انظار حتى نبيد على ابعظ طرق الوصول اليه الوجه الثالث
 ان يرد عليه اي على اخص المشترك فمن انفس بل انما في الخيال الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس
 انظاره مما رسم فيه في الحقيقة فان الصورة المتخيلة لما وجدت اخص المشترك غالبا صورت فيه بعض بصورة
 الخيالية ولذلك فان من واهم فكره في شئ وان ثبتت صورته في الخيال يراه في مناسبه وقد تركب المتخيلة
 صورة واحدة من اصور الخيالية المتعددة ونفثتها في اخص المشترك فتغيرت صورة مع ان تلك الصورة
 لم تكن مرشدة في الخيال من الامور الحادثة وقد فصل في بعض اصور المتفاوتة اليه من الخارج وترسمها بها
 ولذلك قلما يخلوا النوم عن المنام من هذا القبيل وانما يوجب بعض كثره ان يخلط من الاخطا لاربع
 او ثمانية اقسام ان مرض اذا اثار غلط وانما او تغير مزاج الروح الحامل للقدرة المتخيلة تغيرت ايضا لما يجب
 تلك التغيرات ولذلك فان الدموي يري في حلمه الاشياء الحرة والصغرى يري الزيران والاشعة والارواح
 يري الجبال اللاحقة والبلقي يري السحاب والاولوان البياض والجملة فالتخيل يخلط كل غلط وانما يربطها
 وهذا الوارد على اخص المشترك لتسمية احوال من عليه من الخيال وما يوجب من اوعية غلط من قبيل تغير
 الاحلام لا يقع هو لا تغير بل لا تغير له فروع للغير لا تنفر على القدرة والعجز الاول يخلط من
 تيمم من حمل مائة من فقط ولا يمكن من حمل مائة اخرى مما هي مع المائة الاولى فيقبل هو عاجز عن حمل
 اي عن حمل المائة الاخرى فهو الموقوف بكلام الآدمي وان كان موجودا في اكثر اشخاطه وقيل هو لا
 يوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها
 وقيل هو قادر على حمل احداهما اي احدى المائتين من غير تعيين وغير قادر على احدهما من غير تعيين
 هو قادر على حمل مائة غير معينة من مائة اخرى وليس بقادر على حمل مائة غير معينة اليه وان كل اي جمع من المائتين
 الثلثة متاعن لا يمكن منهم سبعة في وجوب خلق القدرة جميع المقدورات فان المائة الاخرى معينة
 كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بان عاجز عنها او غير قادر عليها يناقض كمال الال
 فان قيل فربما ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو ان لا يخلق القدرة الواحدة في وقت واحد في حمل
 واحد من جنس واحد باكثر من مقدور واحد لو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى
 كان ذلك مخالفا لاصلنا المشروط بما ذكرنا فلنا في العلم حمل فباختصار فيه هو حمل المئتين هو حمل
 يعني ان المقدور سبعة هو حمل المائتين فمقتضى ذلك واحد فلا يكون خلق القدرة بحركة مخالفا لذلك
 المشروط فان قالوا ان حمل وان كان مختلفا الا انه لم يوجد له من القدرة غير الواحدة في الاعتمادات في احد
 المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة في القدرة موازاة لاعتبارات المادة الاخرى حتى يخلق لذلك
 الزيادة كان قادرا على رفع الجميع فلما ذكرنا ان الخيل في المائتين المتماثلتين فما نقولون في مائة اخرى
 فنفسه عن المائة المحمودة فان قلتم انه يمكن من حملها حمل الاولى مع ان لم يوجد له من القدرة غير الواحدة

اعتبارات الادلة فلا يجوزون ذلك في الماتين المتصلتين وان قلتم انه لا يمكن من علمها بقدر
 التي يمكن بها من حمل المحو فلهذا قلتم هل يمكن ان يكون من جنس واحد في علمين مختلفين في
 الثاني شخصان يقدر كل منهما على حمل ما من اذ اجتمعا عليه اتي على حمل الماتية وحكما بما قد اختلفت
 المتفرقة بينهما فمن قال وهو اكثرهم علما وان قلتم كل واحد واحد لكل منهما حمل في محل خرس من اجزاء
 الما وحال الاجتماع ما كان يفعل حال الانفراد وبذلك اجتمع قادرين متقلين على تقدير واحد متعني
 بكل منهما من الآخر وبما التزم هذا القابل جوار اجتماعهما وان كان مستجابا بل مستلزما ونعم من قال
 وهو عباد وضرى والجبى هذا حامل للبعض بحيث لا يترك فيه صاحبه ذلك حامل للبعض الآخر ذلك
 فلا يثبت لها خلو في جزء واحد من الماتية المحولة ولا يفي ما فيه من الحكم الا بد ان يكون فعل كل منهما في
 بعض معين في نفس الامر وكسبل الى ذلك فان نسبة كل جزء من اجزاء الماتية المذكورة الى كل واحد
 من القادرين على السوية فلا يتبين شي منها بفضل احدهما الشرع الثالث وهو مبني على تشرع القدرة
 الحادثة والتولييدية قالوا القدرة الواحدة تولد في حال متفرقة حركات متعقدة الى جهات مختلفة
 فيجزان يحرك انفس بقدر واحدة جزو الى جهة وجزو اخرى الى جهة اخرى وجزو ثالث الى جهة ثالثة
 وبذلك بان يعزب مثلا يد عليها وفيه متفرق في تلك الجهات وانما في حال مجتمعة كاجزاء مثلا متفرقة فلا يجوز
 ان تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعقدة بان يحرك ما الى جهة واحدة بل مجتمع على عشرة حركات
 متلازمة عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء من تلك العشرة المتعقدة غير القدرة على تحريك
 الجزء الآخر فيكون هناك عشرة قدر باثنا عشرة اجزاء وبذلك يجب ان يكون القدرة القاتية بالقادر على
 التحريك مساويا بعد الاجزاء المجتمعة الا اى وان لم يكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك
 الجزء الآخر بل جازا ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين كان اى تلك القدرة
 وقدر ما يتاويل لكن قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت اذ ليس عدد اولي من عدد فيلزم ان يقد
 البقية على تحريك الجمل وهو بطلان بالضرورة قد عرفت بطلان عدم الاولية قال الا قد نرا انفس مما
 اتفق القائلون عليه بالتولييد وهو من قبيل حكمائهم الباردة ودعاوهم الحادثة فانه اذا قيل لهم لم
 كانت القدرة الواحدة يحرك الاجزاء المتفرقة ويوجب في كل واحد منها حركة وتنبع عليها ذلك طند
 انضمام الاجزاء انه لم يحدث الانضمام فعل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع
 والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو بلعشم وغيره من فضلا لا لمعز لا يجرى ذلك
 سببا غير انا وجدنا ان ما سهل علينا تحريكه عند الافتراق لم يعثر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي
 قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازيه لاعداد الاجزاء المتلازمة ولا على
 ان يكون هناك حركات بعد ولا جزاء جزاء ان يقال جرى عاده تعالى بخلق القدرة على التحريك

حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال انهما جازان يتوقف التحريك في الجمعية على وجود قدرة اخرى
 مستغنية الى الاول من غير ان يكون صد القدرة بعدد الاجزاء ولا يحسن لهم ذلك واما الجبائي فان قال
 انقسام الاجزاء من التحريك الا ترى انما تجد القادر على اشي يتبع عليه المشي بالارضية والتقدير ليس في ذلك
 الا بسبب انقسام اجزاء التقيد الى رجليه بل جازان يكون المنع لمنه يخصص بصورة التقيد لا وجود له فيما نحن فيه
 من اجزاء الجمعية وكيف لا وانفرد في واقع مناسبتهم ان منع التقيد لا يزال وان تضاعفت القدرة بكمالات
 الاجزاء الجمعية فان قال زوال المانع بتقدير ان يوجد قدره وازنه لشدة الاجزاء الجمعية وتماثلها بين تلك
 الجبائي من تحتها الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب كذا الراجح من الفرع
 قال الجبائي للاجتماع يمنع التحريك كالقيد فانه منع عن اشي لمن هو قادر عليه وهو ان يكون التقيد انما
 عن الفعل في رفع المعلوم مقدور حتى يتصور كون القادر على فعل منوع عنه اذا لم يحال المنع بالقياس الى
 الفعل الموجود كالمنايا بطلان كون المعلوم مقدور بانما ثبت من وجوب كون القدرة على الفعل لا قبله اي كون الاجزاء
 مانعا عن التحريك مع اجمالي كون القادر على كل ما ياتي من قادر على عمل المادية الاخرى معها وحكم بانها ليس
 قادر على عملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضي كون ذلك القادر ممنوعا عنه لا كونه غير قادر
 عليه المحامي عشر اى من مقاصد هذا النوع وكانه سوسون النسخ فان هذا البحث من فروع البحث
 لاس من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من تنم فرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان
 هذا فرعا راجعا وان جعل فرعا ملحقا كان هذا فرعا غائبا كما جعله مقصدا عاذا عشر فلا وجه له القدرة المحركة
 بيسرة بل بقدره وقوى على التقييد والرفع الى جهة الفوق منهم من جوزه وتتم من منوال فرق بين المجرى
 والمدرج ضرورة ان كل عاقل يتجدد قواها وبنيتها ويعلم ان رفع شئ اشد وقوى من تحريكه وجزء عليه
 اى على المنع الجبائى الطائفة انما لى اى لا شتم وواجب التقييد والرفع زيادة قدرة واحدة
 على القدرة المحركة بيسرة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا وجه لزيادة الكافية على القدرة الواحدة
 بخلاف الاحتياج الى ما يزيد عليها المقصد **الثاني عشر** بل الحادى عشر لما عرفت القدرة
 متغيرة للمزاج من وجهين الاول المزاج اثر من جنس الكيفيات المحسوسة بالقوة الالاسية وذلك
 لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وى بالتحقيق من جنسها الا انها منكسرة
 منجهة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكم ما من جنس احكام هذه الكيفيات لانها يكون من جنسها
 ولا شك ان احكام هذه الاربع وانما من جنسها ايضا فالمرجح واثرة من جنس الكيفيات المحسوسة
 دون القدرة فانما لى متحركة باليسر ليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليت القدرة بنفس
 المزاج بل بى كيفية ثابتة لى في المزاج قبل كل القدرة كما عند القلوب فان من اصابه غيوب
 واعدا يصدر عنه افعله بقدرة واختياره ونزاجه ميله في تلك الافعال والاشي لا يانع نفسه

هو تفریط منها والحكمة تنبيه للقوة العقلية العملية تنوسط بين الجزئية التي هي افراط نبيه القوة والبليغة التي هي
تفریطها فمذه الواصلات البلية التي ذكرتها اصول الفاضل الخلقية وهي مجرعا عدالة وقيام الحدائق وواحد
الجور وفي المختص قد نرى بعضهم ان الحكمة المذكورة هي التي جعلت قسيرة الحكمة النظرية حيث قيل الحكمة انما نظرية
والاعلمية ووسطن باطل اذا المقصود من هذه الحكمة تلاكيد عننا افعال تنوسط بين افعال الجزئية والاعمال الكلية
تبلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والمملكة المذكورة معلومة وقد
يقين مما نقناه ايضا ان الحكمة المذكورة منها سائر الحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء
سلطانا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولاً وما يجب التنبه لان الافراط المذكور انما يتصور في القوة
العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشد وقوى كانت افضل ووسط
وان العدالة المكتوبة في الفقه والاشياء والحكمة يكون افضل من كل واحدة من اجزائها لان الحكمة النظرية اذا كان
اشرف من معرفة تعالى بعضنا ومعرفة افعالنا في المبدأ والسواد والاطلاع على خفايا مخلوقاته واولها
وليت هذه واحدة في احدائها كما يظهر في تامل في مقامهم لمن له نظرة سليمة الخلق مغايرة للقدرة لان
الخلق غير فيه صدور افعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعجز ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في
الخلق ان يكون مع الشغل كما يجب في علمه الاثارة في القدرة فالفرق ظاهر بينهما سيما ان
جعل نسبة القدرة الى النظرية على انه اذا كان الخلق لا يتصور فيه وكل ذلك بل لابد ان يكون شلقا
باجد في افعال احد الضدين خاصة في تفسير كليات نفسانية قريبة مما في النوع الثالث والار
الاول من هذه الامور قريبة من جهة قيل هي الارادة فحسب الله ان ارادة الله لا تتغيرا ومثوبتنا على التماسه
شدد ارادتنا طاعتنا وانشال او امره ونورانية وقد يقال محبتنا له سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور
الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار في حقيقة التوحيه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفوار ما محبتنا الخيرة
فكيفية مترتبة على تحصيل كمال فيه من لذة ووضوئه او شاكه خيالا استمرارا لمحبة العاشق لمعشوقه وانعم عليه نعمه
والوالد لولده ولله يقدر الله في من تلك الامور عند المعزلة ان الرضا هو الارادة فاذا لم يرض الله لعباده
الكفر لم يكن مرضا اليه وعندنا ان الرضا هو ترك الاعراض فالكفر مع كون مراد الله ليس مرضا عنه لانه
يترتب عليه الاشكال الشر كبح اللغة هو عدم فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك او لا كما
في حالة النقص والنوم وسواء تعرض لصنعه او لم يتوهم وانما عدم طاقته عليه فلا يسمي تركا ولذلك لا يقال
ترك فلان خلق الاجسام وقيل ان كان قصدا اي ان عدم فعل المقدور لما يسمي تركا اذا كان حاصلا
بالقصد فلا يقال ترك التام للكتابة ولذلك يتعلق به اي بالترك الذم والممدح والثواب والعقاب فلا
اعتبر فيه القصد لم يكن لذلك قطعاً وقيل انه اي بالترك من افعال العقوب لانه انما يعاقب عن فعل
وكان النفس عن ارتياده وقيل هو اي بالترك فعل الصلوة لمقدور والعدم اي عدم الفعل مستمر الى الازل

فلا يصلح انرا لافقه المحاد فقه قد يقال دوام استمرار مقتدر لانه قادر على ان يفعل ذلك فيزل استمرار
 عدمه فمن هذه الوجهه يصلح ان يكون عدم استمرار المقدرة ثابا ولا بد ان يكون كمال العزمين مقتدرين حتى
 يكون في كمال احد هاتركا لا فقاذا لم يكن احدهما او كمالا مقتدر الم صبح يستحال الترك هناك فلا يقال
 ترك بقصوره المصور والى استمرار ولا ترك بكونه المصطفا في حركه الاختيارية لا ترك بكونه المصطفا في حركه
 الاربع من تلك انما هو العزم هو جزم الارادة بعد التردد واما حاصل من الذي ينبغي ان يلاحظ فينبغي من الارادة
 والاشقيات والتغيرات انفسا انفسا ان المصباح احد الطرفين حصل التغير بان ترتفع حصول الخزم واما كماله
 اى الذي ذكرناه في التفسير ماعدا الترك انما يصلح اذا لم يقصر الى الارادة بالصفة المخصصة لاحد الطرفين مقتدر
 بان وقوع كل بالليل او ما يقتضيه من مقتضا انفسا او قلنا اما اذا فسرنا بالصفة المخصصة فلا يصلح لان مقتضا
 المخصصة قد تخصص بالاكين محبوبا ولا مضر ضار عزم فديكن سابقا على فعل الذي يجب ان يشار
 المخصصة المخصصة النوع الى المحسوس من انواع الكاينات انفسا مقتضا الكيفيات انفسا مقتضا
 اى في هذا النوع مقتصد ان الاول الكثرة والاولم بدويان فان كل عاقل بل كل محسوس يدركه ان
 نفسه وشئ بكل واحد منها من صاحبه وتبينهما معا عاقلها عروية فلا يعرفان تحصيلها من حيثها فان الاحساس
 الوحيد الى تجربياتها قد نفاذ العلم تلك الماحية على وجه لا يتبقى لنا تحصيل مثلها بل يتبين الانساب كافي
 سائر المحسوسات على ما مر وقد اتمنا في معنى زوى انصاف من مقتضا في المحسوسات شرح الكلام وذكر
 انخاص ودعا للتباس المقتضى وقيل بالذلة ادراك الملايم من حيث هو ملايم لان ادراك المناس من
 حيث هو منادى والملايم هو كمال المستحاضا انما يكافئ بالخلوة والذلة والذلة لا يقتضى احتياج
 الطبيعة للمتناهية بل هو اسامه والى هوى كالجاء والارادة والخلق المقتضى كادراك حقائق الاشياء
 واحدا لما علمنا على عليه القوة العقلية وقول من حيث هو ملايم لان مقتضى قد لا يكمن من وجه دون وجه كالملايم
 الا كراهية واعلم ان مقتضى حاجة من اعطى والملك فانه ملايم من حيث اشتغال على انجاء وغير ملايم بل مناس
 من حيث اشتغال على ان ينقش الطبع عنه فادراك من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراك من حيث اشتغال
 فادراك اللذة ومنها انفسا فاما مقتضى في تعريف المقتضى ان الامام الرضى وذلك اى كون اللذة عينا لادراك
 المحسوس من حيث بالبرهان فانه يدرك بازجدر ان تندر الاثر والشرب والوقوع ماله مقتضى مقتضى لذة
 والذلة وانما ان تندر ادراك الملايم الذي هو ملايم الاشياء واما اللذة بل حتى تستلح لك الادراك لا غير
 واما ذلك الا ان سبب لادراك الملايم ان يحصل اللذة بسبب آخر غير ذلك الادراك
 ام لا وان لم يكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة او لا يكون فلم يحقق شي من هذه الامور وليس في
 المقتضى فيسدى في كل الى قيام امر لان وكذا الاحمال فيما بين الامم وادراك المناس فرقان فليس
 كيف قيامي تندر هذه المناسقات: فانه اشتغال ان تصور ملايمى وادراك من تصور الملايم والمناسقات

الذلة

ورد على تقدير احتياجها الى التفرق دون استئناسها عنه وايضا تصور كنهها على من الالهام والالهام
 تصورهما على وجه المانع فما يذكر في تقريرها لا يستلزم تصور كنهها وقال ابن دوكرايا الطبيب الرازي اللذة
 هي ليست اللذة امر متحقق موجود في الخارج بل هي امر عيني هو زوال الالهام والالهام اشار بقوله وما يتصور
 لهما اي من اللذة انما هو وضع العلم من الالهام كالامل فانه وضع الالهام الجوع والجماع فانه وضع الالهام وقد عرفت
 الاوعية وبالجمل ليست اللذة الا انعود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعني زوال الحال التي يتبعها طبيعيتها
 والحالة الطبيعية ولا يمنع جوار ان يكون ذلك اي وضع الالهام وزوال احد اسبابها اي احد اسباب حصول اللذة
 انما هو زوال الحال الملازمة يحصل اذراكها فان الامور مستمرة ولا يشرها فاذا زالت الحال الطبيعية
 استمر ثم عادت زوالها ليست طبيعيتها حصل اذراكها الذي هو اللذة كما اشارت عنى مقامين احدهما انه
 اي اللذة وتذكير الشعور بالنظر الى الخبر وضع الالهام فان من المعاد لم يبين ان اللذة امر وزوال
 الالهام وانما هما انه لا يمكن ان يحصل اللذة بطريق آخر سوى وضع الالهام وما يتيه على انه قد يحدث اللذة
 بطريق سواه ما لا يجب اللذة دفعة بلا شوق اليه لان خطر ما لا بد من ليعال انما هي اللذة استل
 اوجها ذلك الشيء وضع الالهام شوق اليه اذ لا يمكن للشوق به دون الشعور بذلك الموجب للذة وقد
 مثل النظر الى وجهه واحشور على ما لا لعنة والاطلاع على مسئلة علمية فحاجة فان الانسان يلبث بهذه
 الاشياء ولم يكن له لم يفقد انما فطران وضع الالهام على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا سواها
 كما هو قد يقال انه كان مدركا بالكمالات هذه الاشياء به فثمة تاييدنا في ضمن جميع جزئياتها وانما فطران
 وان لم يكن له شعور بهذه المقيات فاذ حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالهام واذ حصل له
 جزئيات اخرى زال بعض آخر وهذه غلابة فحق لذة بالزوال ثم قال الحكماء الالهام سببا لائق لتفرق
 فقط بالتفرق وهذا من سبب ما ليسوس فالحال انما يفرق ويولم لانه يفرق الاتصال وكذا الكبار ولا يفرق
 الاتصال لانه لينة كاشفة ومجرد واجب الخداع والجزاء الى ما يتكاثرت اليه ويلزم من ذلك تفرقها
 مما يجذب عنه والاسود والخالك المظلم لو لم يشده جمعه والارض البقية لانه تفرقه والتمسك بالارض من
 المندوقات لو لم يكن لفرط التفرق والخصف والقابض لفرط التقبض المستعج للتفرق وكذا الحال في
 المشتملات فبعضها مفرق وبعضها ملتصق والاصوات القوية تفرق بالتفرق التصلب لبعض الحركات الهوائية
 عند ملاقاتها والصلب وبالجمل اتفق اطباء على ان تفرق الاتصال بسبب ذاتي للبرج واذكره الامام
 الرازي فان من عقراى حرج يده سكين شديدة الحدة في اعادة لم يحس بالالام الا بعد زمان ولو كان
 ذلك اي تفرق الاتصال سببا اذا شيا قريبا لا منع اختلف عنه وحيت تختلف الالهام عن القطع والتفرق
 غير انه ليس سببا لانه لا يمكن ان تفرق الاتصال المحاصل بالقطع ليعا العضو لسوء المزاج الذي هو المولم
 وحصوله ليعتدى زمانا وان كان قليلا فربما يعتدى العضو بالقطع بالاستمرار الى خارج حتى يحصل الالهام

الذي يوجب به وجودها جميع الامام على ما ذكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا لالام بان التفرق عدم
الاتصال عما من شأنه ان يكون متصلا وهو عدمي فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا لالام الذي هو وجودي
بالضرورة واجتماعه على ذلك بان التخذى ما اخذنا جميع الاجزاء ولا يتصور هذه المداخذ لالتفرق فثبت
الاخذ والاختلاف انا يصير خبره من التخذى بفعل بان تفرق الاتصال اجزاء التخذى وتوسط بينهما وتشتبها
والاخذ ما جعل لا كثير اخذ التخذى في اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصل لا كثير الاجزاء في اكثر
الاوقات فوجب ان يولم التخذى وليس كذلك لان التخذى لا يلا املا فلو كان التفرق هو الاملا
وكذا نقول ان التخذى لا يحصل بالاتفرق الاتصال مع انه غير مولى بل نقول ان اعضاء البدن لا تشك
داها في التخلل ولا معنى له الا ان يفضل عن اعضاء ما كان متصلا وليس به التخلل متصلا بها فهو
دون باطنه وذلك لان التخلل هو احرار السات في غايه العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا
لظواهره واعماله مع انه لا يلا فيه فان قيل التفرق الحاصل من التخذى وانما هو تفرق في
اجزاء صغيرة جدا فلو تفرق لم يحصل الالام قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا
جسدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تخص بجزء من البدن بل
اجزاء بل هي حاصل في جميع الاجزاء فالتفرق انما هي منها لا خراكلها فلو كان مولما بالذات لكان الالام
الاعضاء لا يقال انك التفرق فانه مولد لان الالام انما استمر لم يحس بها كسائر الكيفيات ثم تارة
نقول لا نعني بالالام الا المعنى المخصوص الذي بعده الحى من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامته لم يحس به
الى اذ كان على عدمه فان قيل ليس شابه بان تفرق الاتصال يستتبع سواد المزاج الذي هو المولم
بالذات فان احتاد العناصر ما زال بالتفرق عاد طبعه كل منها الى اقتضا الكيفية الخارجية عن الاعتدال
فالتا على المزاج الطبيعي هو طبايقما لا تفرق العدمي طبايقما جعل المحدث سببا للوجودي واجتماعه في
المخلص بوجه اخر الزام وهو ان العلماء متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام هي
تحت كوة العدم انما يحدث عن بقاء عام الفرض هو العقل اتصالا وانما يختلف الاعراض والصور في تلك
الاجسام لا اختلاف في الاستعدادات الجسم المركب تحقق صورته او كيفيته لان خروجه افادة استعدادا وقبول
تلك الصورة او كلفته من واجب الصور على ان يكون اسبابا لتقريب للذة والالام في اوقاتها وتفرق
لا تفرق وزاد من سببها لالام سببا آخر فقال سبب التقريب لالام امران احدهما هو تفرق الاتصال
عنه ما ذكره جالينوس وثانيهما هو سواد المزاج وهو على سمين متفق وتختلف فالتفق مزاج غير طبيعي هو
والعضو ونيل مزاجه الطبيعي وتكون فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي ونقصت مزاج غير طبيعي هو عليه ولا
يصل مزاجه الطبيعي بل يخرج عن الاعتدال والمولم من بين سواد المزاج اختلف ولذا كاي ولان
سواد المزاج اختلف بسبب لالام يولم استعدادا تقرب لالام يولم الابرة بل تلك السبب شديدا من الجوارح

الكبيرة ولو كان المولم تفوق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك مجازات سوء المزاج المشفق فانه لا يولم ويدل عليه برهان الى اولى اما حقبة فلان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحبها بكثير لان حرارة المدق مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية وندمته لها دورارة الغيب واردة من مجازاة غلة حرارة على اعضائها هي مزاجها الطبيعي حتى اذا سخى عنها ذلك انخلط كانت باقية على افرجهتها الاصلية والثاني من المدقوقين اعني حرارة الغيب مدرك دون الاول فان صاحب الغيب يجد انها باسدية لا يفرط واضطررنا عظيمًا دون المدقوق واما كميته فان الاعكاس من بطانة مخاطها بالكيفية الحاسنة وكيفية حسوس اذ مع الاتفاق بين كفيتهما لا يحصل تاثير للمحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشدودًا بالتاثير فاذا تمكن الكيفية منها فرة في احسوسها زال ذلك التمكن كفيته احسوس الاصلية كما في سوء المزاج المشفق على ما عرفت فليس شبه كفيته ان محله فان لم يكن فعل والاتصال فلا يحس به اي بالمناظر الذي هو تلك الكيفية الغريبة فلا يكون هناك علم فاما في سوء المزاج الخفيف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيحقق المناظرة والاحساس بالمناظر الذي هو العلم باليك اي والان شرط الاحساس التاثير المتوقف على المناظرة فلما فاه فان المحسوسات اذا سمعت رما ليضعف الشعور بها مندرجا اذ يجب ان يفرط بالانفصال المنفعة منها وبين كفيته الاحساس بها فيضعف التاثير والاحساس ايضا حتى ربما لم يشعر بها اي تلك المحسوسات استمره للحصول لمواظبة بين يفتية الحواس والمحسوس وان ثبتت شأها على ما ذكرناه ففتس من دخل الحمام فانه عند خروجه يشعر بالماء والحرارة كغيره من شئ ذي به المنفعة كفيته بدنه كفيته الماء حتى اذا ثبت فاب ساعه افرجهتها من الحمام فتشعر وصار كفيته بدنه موافقا لكيفية الماء فترجح لا يدرك سحره بل ربما استمره بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء المقصود الثاني في السخنة على ما ذكره ابن سينا في الفصل الاول من القانون ملكة او حال لم يكتف به كراحمها منيها على ان يصح قد يكون راحة وقد لا يكون كغيره انما يتصور عنها اي يصدر لاجلها من ههنا الافعال من الحسوس لها سليمة غير ما ذكره ابن سينا في علم الرغما اذ ينزل فيه من الالاسن وسائر الحيوانات ومخترعاتها ايضا اذ لم يغير فيه الا كونه من الحسوس اصدا وعن الموضوع سلبا فالكليات اذ اصدر عنه افعال من الحيوان والحيث لم يفرط وافقته وانتمت التوهم سليمة وجب ان يكون صحيحا وربما يحس الصحة ونظرها بالحيوان اذ بان ان فيقال الصحة كفيته بل بدن الحيوان الى اخر ما او يقال كفيته كبدن الالاسن الى اخره كما عرفت في كلام ابن سينا اما الاول فلما عرفت انما التاثير في فصل المذكور في الفصل الثاني من سابقه فاعلموا بان في هذا فاه قال هناك الصحة ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعال الطبيعة او غير ذلك على ما يجري التاثير غير ما ذكره في كلامه في هذا اما لاختلاف فاهها واما عدم الاعتداد بها واما التاثير في ذكره في الفصل الثاني من تعليم الاول

قابل للتعديل سليم والوجه الثاني في صدور الفصل سليم عنه قوله لا فسادا ولا جلا ولا طمعا ولا شرا اليه وقد صرح بهذا
 المعنى في التعليل الثاني وفي الثالث ايم واما ما قال من ان ما قبل اهل الفصل هو الموضوع وما قبل
 سلبا به هو الحكم او الملكة فليس ينبغي الا ان يقال باذكارنا اننا انما نعلم من الموضوع ما نعلمه من التعليل ودرى اى
 جهة يدور فيها حيث عرفت ان الموضوع بالوجه فاما ما ذكرنا من قوله في التعليل من ان الموضوع هو الحكم او الملكة فليس ينبغي
 ان يحسب من الموضوع ما هو من الموضوع في الابدان غير محسوس بغير المحسوس بالمحسوس كالونه على فلا
 اشكال وادع عرفنا الذي ذكرناه من عدم الموضوع في الابدان غير محسوس بغير المحسوس بالمحسوس كالونه على فلا
 او ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة بل ما توافقه ونزاهته في الامراض في الحوادث والاشياء
 وقد يحسن على قياس ما تقدم في الموضوع بالحوادث او الالات ان كانت جارية على هذا الوجه يقال بل هي
 تقابل التضاد وفي الثاني ان الموضوع بغيره مضاد للوجه وفي الفصل الثاني من سالفه فاطنوه لم يكن
 اشفا وشغل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المقالة ان الموضوع من حيث هو مرض بجهة واحدة
 ليست اولى من حيث هو مزاج او بل هو يلازم على ان تقابل بينهما تقابل لعدم الملكة في الابدان حيث
 المشقة في الابدان فمقتضى بين كلاميه اذ في وقت المرض اهلان احدهما عدم الامر الذي كان عبدا ولا فاع
 السليمة وثانيهما مبدأ الافعال المأخوذة فان حكي الاول مرضا كان التقابل تقابل لعدم الملكة وان
 جعل الثاني مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والاعلم ان يقال ان المعنى في المرض لعدم سلبا لا فاع
 فذلك كسيفية عدم الوجود في الابدان وان ثبت ان هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات سلبا في الابدان
 لكان ابن سينا كان مشرودا في ذلك فلا واسطة بينهما اى بين الهمزة والمضامين بهذين الهمزتين
 اذ لا خروج عن المعنى والاثبات في الكيفية التي بها تصدر الافعال عن موضوعها اما ان يكون هذا الهمز
 سليمة او غير سليمة فالاولى هي الهمزة والثانية هي المرض واثبت جالينوس بينهما واسطة ربما لم يحال اننا
 فقال الناقصة من بعض الهمزة مرضا آفة او مرض مدة كاشا او يصح مدة كالصيف لا يصح ولا مرض
 وانت تعلم ان ذلك اى اثبات الهمزة واسطة بينهما انما لا يمالئ شرطه والتقابل من اتحاد اهل الزمان والجهة وعلم
 انه اذا روعي شرطه التقابل بين الهمزة والمرضى فلا واسطة بينهما اصلان احدهما الواحد في زمان واحد
 من جهة واحدة لا يخلو من ان يكون فعله سليما او غير سليمة فلا يتصور واسطة بين الهمزة والمرضى المعنيين
 بامر او امرى الهمزة الهمزة في التقابل وكذلك يتقابلان بينهما واسطة فانما هو امرى يتنوع
 الواسطة بينهما باعتبار شرطه التقابل فانه اذا اهل شي من شرطه ايط جاز اتفعا عما معا وجب ثبت
 الواسطة بينهما قال ابن سينا من فطن ان بين الهمزة والمرضى واسطة هو الهمزة ولا مرض فذلك نسي الشرط
 بحال ان يراعى فيما له شرط وليس له وسط وتلك الهمزة ايط ان يفرض الموضوع واحد اجبتي في زمان
 واحد ولكون الهمزة والا اعتبار واحدة وج ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة الا ان

اشیاع احاطتها بکبریا که اذکار ان الخطای تحقیق و لا غیر الخیر ان کیون نهان خطا و غیر محیط بمصداق
 و لان کیون ذلک الخطای متناهیین اخیر متناهیین تحقیق او عریضین بجلالت شکل اذ لا بد
 فیہ من الاحاطة انما فاشکل العارض للثبوت یتوقف علی اصلا عدم التلاک و کل واحد من ردایه
 یتوقف علی تملین نقطه و قوننا من غیر ان تجد احترار علی قسوان علی نقطه و صارتا قوسا و
 و اما قولہ لا باستقامتہ فیستقیم عند انلا احاطة اصلا بل باستقامتہ ثم ان الزاویة علی التعلیف المذکور
 من مقولہ الکلیت و منهم من جعل الزاویة من باب الیکم لقولہما التفاوت و اما سادی و انما می لکنا
 توسعت بالاصغر و الاکبر و کیون نصفان و ثلثا الزاویة اخری و لا شک ان ہذہ اصناف اعراض فایہ
 لکم فیکون المراد انما و لکن عرفت المسطحة بانها سطح احاطہ خطان یلتقيان عند نقطه من غیر ان تجد
 خطا و احدا و الجواب انہ فی الاستدلال انما یمکن ان عروضا ذلک التفاوت و انما یجوز انما
 للزاویة بالذات حتی یمکن کونہا و انہ ممنوع علی عروضا لہا یجوز ان کیون لانه انی لان ہذا عروضا
 الذی ہو الزاویہ عارض للکم کما فی شکل فایہ عروضا لہ ذلک بدو سطر و فہ الذی ہو الیکم و سطر ای
 و سطر کیون الزاویہ من الیکم انہا یسئل بالتضعیف و تخدم اما القایہ فایہا کما تبطل بالتضعیف و
 و احده بحیث لا یقی نہانک زاویہ اصلا و اما الحادہ فایہا تبطل اذا کانت نصف قایمہ بالتضعیف و
 کہ ذلک بجلالت الیکم فایہ نیزید بالتضعیف و لا یسئل فلما کیون الزاویہ القایہ و لا الحادہ المذكورہ من قولہ
 الیکم فلما کیون مطلق الزاویہ من ہذہ المقولہ و لربما یل التضعیف بالزیادۃ یسئل بطلان الزوا یا کما
 فانی کل زاویہ نیزید علیہا و یجملها صاویہ بقایمہ من لم یوق نہانک زاویہ اصلا و اما التضعیف فقد لا یسئل
 و المنفرجۃ و لا الحادۃ الی ہی ہن من نصف قایمہ و اکبر از یجوز ان یقی نہانک زاویہ فی الجملۃ الاخری
 من الخط الاخر من غیر من تضعیف المنفرجۃ بطلان جملہا و کذا الحال فی نہانک الحادۃ اذا ضعف برافقہ
 کیفیہ نہانک فی الاستدلال لان الیکم اذا ضعف لم یسئل منہ شی بل نیزد ادبہ و اما یدل علی ان الزاویہ
 لیست سطحیہ انما لا یقبل الانقسام علی موازاة او ترکان الخط الاول بین من علیہا بحث مثلثا
 جملہا احدی ردایہ کما یثبتہ برافقہ و اتفاق کمند سین علیہ قایمہ و منهم من جعل الزاویہ من
 الاضافۃ فقال ہی تاس خطین من غیر ان تجد و بطلانہ ظ فانی التماس لا یوصف بالاصغر و الاکبر
 الزاویہ و منهم من جعلہا من حوزۃ الوضع و ذہب جماعۃ الی انہا احدی عنی انہا سطح عند نقطہ مشترکہ
 بین خطین یحیطان بہ فہذہ اتوال ثمتہ آورد با بعضہم فی رسالہ عنہا تحقیق الزاویہ و ما یصل فیہا
 المقصود الشانی قال المہندسون الخط المستقیم خط یقع انقطۃ المفروضۃ فیہ کما تواتر
 ای علی سمت واحد لا کیون تبصہا اربع و تبصہا خمس قانوا انہ اذا ثبت احد طرفہ علی حال و ادبر
 الخط المستقیم علی سمت واحد حتی عاد الی وصفہ الاول حصلت الدایرۃ و ہی شکل فی شکل محیطہ خطی

نقط جميع المخطوطات الخارجه منها اليه اي من تلك النقط الى ذلك الخط سواء ذلك والنقط مركز الدائرة و
 الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط مستقيم الخارج من المركز الى المحيط من خارج
 قطر دونه نصف الدائرة اذا ثبت قطر نصف الدائرة على وضعه دائره نصف الدائرة حتى عاد الى
 وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم محيط بسطح في وسط نقط جميع الخطوط الخارجة منها اليه اي الى
 السطح سواء ذلك النقط مركز الكرة وذلك السطح محيط تلك الخطوط انصاف اقطارها وهي مستقيم الوصل
 من المركز الى المحيط في اي اثنين مقلد اذا ثبت السطح المحيط بالمرج المتوازي الاصلح وادرك ذلك
 المرجح صفاداي ومضاد اول حصل الاسطوانة من عبارة الظاهرة ان يقال اذا ثبت احد ضلعا
 سطح متوازي الاصلح وادرك حصل الاسطوانة مستديرة وهو كل محيط بدائرة ثابته متوازيان من طرفيه
 هما قاعداه ليصل بينهما سطح مستدير بغرض في وسط خط مواز لكل خط بغرض على سطحه من قاعدتيه ذلك
 لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الوصل بين القاعدتين انما ارسم من الضلع الآخر
 الموازي للمثبت كما ان القاعدتين ارسمنا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانا متوازيين
 واذا ثبت الضلع المحيط بالغايتي حذلي القاعدتين من السطح وادرك الثلث حتى يعود الى وضعه
 الاول حصل المخروط مستدير وهو جسم احد طرفيه دائرة وهي قاعدته والآخر نقطته هي راسه وليصل بينهما
 سطح محيط على ذلك السطح المخطوطات الواصلة بينها اي بين محيط الدائرة وتلك النقطه مستقيما اعلم ان تلك
 عندهم انما ذكرتم لتسهيل فهم هذه الامور لان وجودها في نفسها يكون بهذا الطريق كيف واقطع عند جسم
 عرض حال في سطح الحال في جسم فلما يكون حصول سطح يحركه الخط المتأخر عنه في الوجود والوصول
 من حركه سطح المتأخر عنه ومن بدأ القليل ما يمل ان يوافر نقطتان يحرك احداهما الى الاخرى على سمت
 واحد حصل الخط مستقيما واذا ثبت احد طرفيه وحرك الخط من ثابته قبل ان يصل الى وضع الاستقامة
 حصل للثلث واذا فرض يحرك خط على شكل بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المرجح الذي هو محيط
 سطح متوازي الاصلح قائم الزوايا قال لهم وهذا الذي ذكره المهندسون من المخطوطات واسطوح
 والجسمات كلها امور قايمة على العلم بوجودها خارجا عليها معنى علمهم الذي يخرجون فيها اليقين وقد يقال ان
 البراهين على وجودها في مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلانها في كون احكامها بعينه لا ترى
 ان العدد المركب من الوحدات التي هي الامور الاعتبارية له احكامها مما قد يشبهه ومن انكر كونها اعتبارية
 فقد كابر فكذلك الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يزدولها فان قيل لكمال الثلاث في معرفة
 احوال الموجودات فلان الموجودات قد يكون عارضة في نفس الامر لا يحيان الموجودة فيحصل
 لتلك الالهيان بسبب تلك احكامها مطابقة للواقع وقد يستل احكام الامور الوهمية على احوال
 الامور العينية ولا يخفى شئ من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهندية من الحسب والهندسة

تستقيم على ما يرد على جمل الخلق من الكيفيات المستقيمة بالكليات وهو ان بعض من النواع المقولات بعشر
 لا يدرج تحت واحدة منها فقط ولو غير المركبات في المقولات وانواعها حصلت مقولات غير متناهية
 غير محصورة على كثيرة جدا بحسب الارزاد و اجابت بالحاصل منها فاني قلت الى عشار حصلت اليه النواع
 غير محصورة فيها ذكره من النواع بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك النواع كان تركيب مثلا الاقسام
 الاربع التي للكيفيات بعضها وعلى هذا كان ينبغي ان لا يجد الخلق من الكيفيات بمقتضى الكليات يكونا مركبتين
 زوئيين في الضدين ولكنهم قالوا الخلق انما اعترفت وحملت داخل في هذا النوع باعتبار وحدة موضوعه
 الاشكال واللون جميعا اي بحسب تلك الوحدة تصنف بحسب الواقع يعني ان الشكل اذا قارن باللوحة كانت
 منها كيفية واحدة باعتبار ما يقع ان يقال للشيء انه حسن بصورة او قبيح بصورة وهما اي احسن والقيح
 بحسب الصورة غير احسن والقيح اعراضين للشكل وحدة او لون وحدة قال المصنف هذا غير واضح
 لانهم ان ادخلوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقة متفانما وان كانوا بالوحدة الاعتبارية جازمتا
 في كل امرين يمتحنان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في شتات الناس حيث غير عنها بالحقبة
 اشخص بحسبها بحسب الصورة وقبحها فاذ لك عندما سما كيفية واحدة وادرجها بانها اذ رجع فيه جزوا كما
 ولم يجد لنا نظيرا في ذلك فالكيفية بالاربع من فصول الكيفية في الاستعدادية
 وهي اما استعدادها للقبول والافعال وهي ضعفا لا قوة كالمركبة والام - خدا وذا الذي رفع والا قبول
 وهي قوة ولا ضعف كالشيء من القوة افضل كالقوة على المضارعة فليست منها اي من الكيفيات التي
 كما في قوم وجعلوا اقسامها ثلثة فان المضارعة مثلا تتعلق بعلم هذه الصنعة وصلابة الاعضاء واللياقة
 بسرعة ولا يكون عطفها بسهولة يتعلق بالقوة على هذا الفصل وهي منهن اي من هذه الاشياء التي تتصل بها
 المضارعة ليس من هذه بحسب الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقوة من الكيفيات انفسية
 وصلابة الاعضاء من الكيفيات الحسية على ما مر في هذا الفصل الرابع من مراد الموقت الثالث
 في النسبة اي المقولات النسبية وفيه قد تم لبيان انها موجودة في الخارج اولاد فصلان لبيان حشا
 ما تقع على وجوده يعني الان تارة على رأي المتكلمين وتارة على رأي الحكماء المعقولة اثبت الحكماء
 المقولات استيعابا لمركبها المتكلمون الا الاخرين فانهم اعتبروا بوجوده وانكر الوجود وادعاه منها لوجوده الاول
 لو وجدت الاعراض النسبية لم تسلسل في الامور الموجودة اما اولاد فلان هذه الاعراض لا بد لها من محل
 لا شك ان محلها تصف لها فلا اليها بسببه بالحمية والافصاف وهذه النسبية موجودة اتم على ذلك تقدير
 ويعبروا الكلام فيها بان يقال هذه النسبية لا محل تصف لها فلا اليها بسببه ثالثة موجودة وبكذا اسلم
 بالانتمائية اذ تسلسل اما ثانيا فلان الوجود على ما بينتها لما مر اليها بسببه هي اتصالها بالوجود وهذه
 النسبية اتم موجودة على ذلك التقدير فلو جرد اليها بسببه ثالثة وبكذا وبهذا تسلسل ثامن واما الثالث فلان

ان الاعراض

لا جواز الزمان بعضها الى بعض لنبته ما لا تقدم والاشا خلو كانت نسبتهم موجودة في الاعيان كان تقدمهم
والاشا موجودتين مع موضوعها ومع تقدم تقدم يكون تقدم الموجود مع الزمان لما تقدم ما تقدم على التاجبه
الموجود مع الزمان المتأخر لم تقدم تقدم آخر وكذا المتأخر متأخر فمتاخر تسلسل ثالث بل رابع ايضا والاشا
لو وجدت النسبة لحدث الامانة لانها من انبئ يكونها فب متكررة وهي لا يحقق الا بوجودها تسبين
من اقسام الامانة تقدم والاشا خلو تقدم والاشا خلو من اجزاء الزمان معا وانه لا ينفصل الا بالاشا
لو وجدت النسبة في الخارج لزم الصانع البارئ تعالى بالحوادث لان لمع كل حادث اضافته البديهة
موجود معه وله قبلة اقبل كل حادث اضافته اخرى اليه بانه متقدم عليه وله بعده
اضافته لاشته اليه بانه متاخر عنه وهذه الامانات حادثة اما التي مع الحادث
اوله فلا شبهة في حدوثها واما التي قبله فقد زالت حال وجوده والعدم لا يزول وشتها اي الاعراض
النسبة حرار والصواب كما في المحصل غير فانه من قدما في تشكيلين لما راي قوة الحجة التي ذكرها الحكماء على وجود
او عن لها حكم بوجودها بحيث لم يجد فيها التسلسل المذكورة الترتيبا من ثم اثبت اعراضا غير متناهية
يعرف بعضها بسجن ولا يخلص لمن يران التطبيق وجميع الحكماء على وجود الامور النسبية بان كون السماء
فوق الارض ووقا بلو الشمس بوجود الارض واما لما من انبئ ما علمه ضرورة اي تعلم بالضرورة انها نسبة
حاصلة تسلسل وجد في فرض واعتبار معتبر اولم يوجد وقايل ان يقول ان واعين ان التوفيقية تسلسل
الموجودات الخارجية متناهية بل هذا هو المتنازع فيه فكيف ندعي الضرورة فيه وان قلتم ان السماء موصوفة بالوقت
في الخارج فلذلك تسلسل وجوده التوفيقية يجوز ان تصات الاعيان الخارجية بالامور العددية فان زيدا اعني
في الخارج وليس اعني موجودا في الخارج وقد يستدل على ذلك ايضا بان اشئ قد لا يكون وقايل لم يعرفوا
خالق التوفيقية اعني حاصلة بعد عدم الوجود عدمية الا كان نفي اشئ نقيا وهو محال وجواب عن بان حصول
التوفيقية بعد ما لم يكن عبارة عن تصات اشئ بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجوده كما عرفت
واجابوا عن اذلة الحكم انها اما اعني كون جميع انبئ موجودة اي هذا الادلة على سلبها الموجبة العكسية
وكن نقول بان من الامانات والنسب امور موجودة في الخارج حقيقة انها اضافتها التوفيقية لها
ونظائرهما ومنه اضافات لا تحقق لما في الخارج بل يحجز عما اتصل عند ما حفظه انبئ كما تقدم لتأخره في الامور
لا يجوز اجتماعها كاجزاء الزمان ونسب الاول من هذين شيئين عند عداي يجب انهما الى حد لا يجاوزونه
الثنائي اذ لا يوقف عند حد لا يمكن الفصل ان تجاوزا وغير من اضافته اخرى بعده وعلى هذا فقد اختلفت تلك
الادلة وان عرفت انبئ الامور الخارجية يجوز ان يتحق السلسلة النسبية موجودة ويكون قابلا من انبئ اعتبارا
افهيس يلزم من وجود التوفيقية في نفسها ان يكون حلهما في محلهما امر موجودا في نفسه وان وجوده وحدهما
وجوده وحدهما لا يكون ويكون هذه النسبة متوافقة في البديهة لا يتفصي شتر كما في الوجود يجوز ان يكون بعض افراد

ما یستلزم وجود بعضها معدوماً وقد یجاب عن بعض تلك الاوله بكونه متوقفاً بالاین فصل الاول
 متبوعاً بالاین فصل الاول وقیه مقامه سبعة الاول المتكلمون وان اكلوا واسراراً لمقولات استتبعوا
 اعتدوا بالاین وسوءه بالکون والجموعه منهم على ان مقتضى الحصول في الخبر هو ذات الجوسر لا صفة ثابتة بذات
 شئان ذات الجوسر والحصول في الخبر الحسی عندئذ هم بالکون وزعم قوم منهم اعني شئی احوال ان حصول الجوسر
 في الخبر محل لصفة ثابتة بالجوسر فهو الحصول في الخبر بالکلائیة والصفة التي هي علته للحصول بالکون فتمت
 ثلثة اشياء ذات الجوسر وحصوله في الخبر وعلمته قال الامام الرازی فی الاصولین بذات العندنا بطا الحصول
 للثمة منها بخبر ما يتبعه لا يتوقف فاذا فرض ان حصول الجوسر في الخبر محل لقيام صفة اخرى بالجوسر كان حال
 من الحصول في تلك الصفة متوقفاً على الآخر فليزیم الدور والجواب ما قد عرفته فی المصداق الاول من هذا التوقف
 وهو ان لا سلم ان معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الشاعرت منه ان سلم ان معنى القيام ذلك فلا
 سلم لزوم الدور لانه يكون ذات الصفة لا قیامها بالجوسر على الحصول ويكون خبرها الذي هو قیامها على
 ای الحصول فلا دور وتكون خبرها قال في اشارة الى ما وجد في نسخة اخرى من الاربعین بهذا اقيام الصفة التي هي
 علته للحصول ان توقف على الخبر ای الحصول في الخبر لزیم الدور لانه لما علمنا حصول الجوسر في خبره تلك
 الصفة القائمة بکون الحصول متوقفاً على قیامها به واخر من ان قیامها به توقف على ذلك الحصول فجو
 الدور وسرور عليه ما من ان اسلذ ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا التوقف حصول
 على قیامها بالجوسر ولا یلزم ان لم يتوقف قیام الصفة على الحصول في الخبر جازاً لفتک العلة التي هي تلك
 الصفة القائمة بالجوسر عن الحصول الذي هو الحصول في الخبر لانه لما لم يتوقف قیامها به على الحصول لم يكن
 بدون الحصول فلو كان ان يوجد تلك الصفة ثابتة بالجوسر فایضاً عن الحصول الذي هو الحصول وقد يقال ان
 التوقف بمعنى عدم جواز الافتکاک لا یوجب دوراً متمتناً وتقريره على ما في کتاب الاربعین انه ان عین
 بالتوقف وجوب تاخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امکان حصول العلة بدون ذلك
 وان معنى عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان يكون لصفة
 والحصول مستلزماً من كون الحصول محتاجاً الى علة بل العکس قال المصداق ما ذكره هذا القائل غير وان
 على کلام الامام يظهر ذلك عليك اذا تأملت وقد وجه بعض ما ذكرته بان مجوزاً لتعلق الافتکاک من الخبرين
 وان لم يستلزم دوراً متمتناً الا ان بينهما امر آخر يستلزمه وقد صرح الامام بان قیام الصفة بشئ معناه ان يتحقق
 ما يتبعه بخبره ولا شك ان خبر الجوسر تابع لقيام الصفة لكونها علة فيلزم الدور المتعقّب وبما قد ذكره في الاصل
 تلك في خبره الفتح في قیامها ان قیام الصفة المذكورة بالجوسر انما ان يتوقف على حصول الخبر الاول ولا يتوقف
 فاستفسار في القائل من كان يظن ان خبراً واحداً وعنده دوراً عليه وانما ثانياً فلان انفسک بمعنى اقامه ومبطل
 كما في نسخة الاولى فلهذا جرحه خبراً ليدل آخره انما ثانياً فلان هذا التوجه اختياراً لتعلق الاول به وان قیام

صحة الخبرين متساوية

لان المتماثلين قد يشتركان في بعض اصفاء ولا يضر ان ما ذكرنا خصصناهما وايضا يلزم ان يكون الكون
الاشائي حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة اتفاق تلك الاشياء في قال الادمي وهذا الشكل شكل وتغير غير
جوابه وانما العلم الى الجواب بقوله اننا لا نعتبر اي يلزم ان يكون الكون الثاني حركة الا ان يعتبر في الحركة
ان لا يكون سبوقه بالحصول في ذلك الحيز لان يكون سبوقه بالحصول في حيز اخر كما مر اذ على هذا لا يكون الكون
الاشائي حركة لانه سبوق يكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه
سكونا في هذا المكان والجماع اننا لا نعتبر في السكون سبوقية يكون آخر في يكون الكون الاول زمان
الحدود سكونا ونلتزم مع ان يكون الحركة كرتين لهكناات لكننا نعتبر في الحركة عدم سبوقية الكون في
ذلك الحيز ولا يتبع لما مر من كونها سبوقية بالكون في حيز آخر حتى يلزم ان يكون الكون الثاني حركة وانما قلنا
عبارة الكتاب على اعتبار الامر من معنى الحركة اذ جعلت على اعتبار الاول فخطا هو ظاهر لزم ان يكون
الكون في اول زمان الحدوث سكونا لا قبله وعلينا جوابا اشكال لا يقول في اي حين اعتبر في الحركة
ما ذكرنا من ذلك الاشكال لكن لا يكون الحركة مجموع سكنات لان الكون الثاني سكون وليس جز
الحركة وهو جز ذو دوها بمطرح ان جميع اجزاء الحركة سكنات لان كل سكون يجب ان يكون جزر الحركة
وهو ظاهر فان الكون في اول الحدوث سكون عند جملة ليس جزر الحركة اصلا والخراف في ان الكون
في اول زمان الحدوث سكون اويس سكون فغلي فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقا
كان ذلك السكون سكونا لازم تركب الحركة من لهكناات لانها كرتين من الاكوان الاول في الاحياز كما
عرفت وان فسر بالكون سبوق يكون آخر في ذلك لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطه بينهما لم
يلزم ايضا تركب الحركة من لهكناات فان الكون الاول في المكان اتحنى الدخول فيه بوعين الخروج من
المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فلهذا الدخول فيه وما لا الاول وهو ان يعتبر حصول
الخروج في الحيز بالنسبة الى جسر اخر فان كان بحيث يمكن ان يخل فيه وبين ذلك الاخر جسر ثالث
فصلا افتراق والافوا الاجتماع وانما قلنا امكان تخطي دون وقوعه لتخلل مجاز ان يكون بينهما خلا
اي مكان حال عن التغير عند تلك المكنة فانهم يجوزونه فالاجتماع واحد لا يتصور الا سلا وجها واحدا هو ان كان
تخلل ثالث بينهما والافتراق محقق على وجوده متوقفة منه قرب ومنه بعد مسافات في مراتب البعد ومنه
مجاورة مجعلا من هشام الافتراق كسيعر بان المجاورة عين الاجتماع وعلما ان الاجتماع قائم بكل جزء
اي جوس بالنسبة الى الاخر لانه امر واحد قائم بها معا فانه غير جائز عند جملة ما مر من ان احرض الواحد لا يقوى
شيكين لا على ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولان يقوم بهما معا لا يمكن واحد حقيقة او وضع احدهما
اي ولا ان الاجتماع وضع احدهما بغير بالنسبة الى الاخر فانهم اى تلك المكنة لا يتجوز اى الوضع ويتجوز
الاجتماع فالجسر ان اجتماع كل منهما بالاجتماع بالاجتماع فبما ان اجتماعا متحدان بالهية وتختلفان

بالهوية فاحفظ هذا الذي ذكرناه فانه ما يذهب على كثير من عظماء الفلاسفة ككل ما ينفذ من يتوهم ان شيئا عا
 واهدا تام بجليين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من موقوفات لوضع المقصد الثالث الكون
 الحصول في الحيز وموجوده ضروري للشهادة الحس ولكننا انواع الارض على رأي تلكين موجودة اذ حاصلها
 كما علمت من وجه التفسير عايد الى الكون الذي هو فرع واحد في الحقيقة والتميزات التي بها تميز تلك
 الانواع بعضها عن بعض امور اعتبارية لا فصول حقيقة منوطة بكونه مسبوقة بكون آخر ما في مكان
 آخر كما في الحركة وفي ذلك المكان كما في كونه على راسه او غير مسبق به اي يكون آخر على من انما تميز
 كونه مسبوقة بكون آخر كما في كونه على راسه او غير مسبق به اي يكون آخر على من انما تميز
 الاجتماع ولا شبهة في ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وقال الحكماء الكون عدم الحركة عما
 شأنه ان يكون متحركا فالجوابات لا توصف بالكون الذي هو امر عدمي عنه هم اذ ليس من شأنها الحركة
 تميزه اذ علمنا ليس في الخارج الا الاكوان والفصول المهمة المذكورة امور اعتبارية لا فصول حقيقة
 متوهمه كان تميزها انواعا عايداً وانما هو فرع واحد من الصفات متخلفة لا ترجب اجتماعاً في امتياز
 لا توجب اجتماعاً في الهوية فبذلك الكون الواحد بخصه ليس له اجتماع بالشيء الى جزو او فرادى
 بالنسبة الى غيره فلو فرضنا جبراً وخلقاً الله تعالى وحده لم يصبه بالجماع ولا افتراقاً بما دام مفرداً
 واذا خلق الله تعالى بعد ذلك موزعاً في ماله الكون الثابت له اولاً بقا لم يميز ذاته بالشيء
 بل صفة المقصد الرابع في ذلك في كونه كما في صورته الاولى اذ هو كونه جسم من مكان
 الى آخر لا يتوقف على حركته الجبراً القسرية لانه قد فارق احياءاً واختلافاً في الجواهر المتوسطة اسباب
 من قبل متحرك والا كان ساكناً اذ لا وسط بينهما فيما هو قابل لما بعد زوال زمان حدوثه وسبب الكون
 اذ لو سكن مع حركة باقي الاخر اذ لم الانفكاك والافصال لبعض الاجزاء عن بعض من خلافه ولانه انما هو
 المتوسط داخل في الكل وكل داخل في غير الكل فيكون تميزاً بالية وقد اخرج الجبر المتوسط عنه
 عن غير الكل الى غير آخر اذ المفروض ان الكل خرج تمامه عن حيزه فيكون هو الية متحرك وقيل الجبر
 المتوسط غير متحرك اذ حيزه الجبر المحيط به وان لم يفرقاً ولم ينفصل عنها فهو متوقف في حيزه فلا يكون متحركاً
 والا وكون القائلين بكونه متحركاً جعلوه اى جعلوا حيز الجبر المتوسط هو البعد المفروض الذي يشغله
 الجبر المتوسط وهو بعض من جزئ الكل ولا شك انه قد فارق فيكون متحركاً فلا اختلاف راجع الى تفسير
 الجبر كما سيصرح به وكذلك يختلف في المستقرى اسفينا متحركاً فيكون متحركاً كالجبر المتوسط وقيل
 متحرك وكيفية لا وانه اولى بالكونين الجبر المتوسط اذ هو يفرق بعض السطح المحيط به عن الجواهر
 الكونية التي احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفرق شيئاً من السطح المحيط به بل هو
 من اعلى ليعود الى تفسير الجبر كما نبشك عليه ان كان غير البعد المفروض كان المستقرى اسفينا

المستقر تحركا كالجوهر المتوسط يخرج كل منحل من حيز الى حيز آخر وان فسر بالجواهر المحيط لم يكن الجواهر
الوسطى في مقدارها حيزه هلا وانما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة دون بعض وان فسر بالحيز
بما عتد عليه فقل الجواهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن مستقرها فاما مكانه اصلا بصورة الشائنة فالحال ان كان
الوسطى اذا كان الجوهر مستقر في مكانه وتحرك عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث يشهد الحماوة بينهما
فالمستقر في مكانه مستقر وزعم على هذا القول ما اذا تحرك عليه اي على الجوهر المستقر جوهران كل منهما الى جهة
مختلفة مثبتة الاخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر تحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة وهو لا فيقال للشيخ
هذا لازم الحركة فثمان قسم نزول به التحرك عن مكانه وقسم لا نزول به عنه بل نزول به مكانه وذلك لان
ذكر قوله من كون الشيء الواحد في حالة واحدة تحركا الى جهتين انما يستلزم في حركة نزول بالتحرك عن مكانه
ما نزول به المكان عنه كما في الصورة التي فرمتها واشتدوا حكمة اي على قول الاستاذ فوالله اعني
الاعلم ان رتبة بيده لانه نزاع في المستقر فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على اختلاف الجهات سواء كان
سواء بالاتجاهات في التحرك او في غير ذلك فجمع كل كين الى جهتين فالتوهم ان جماعه المحق
اسم كونه على الكون مطلقا فلهذا هم ترك الحركة من الكون بل كون الحركة في المكان الاول عين
في المكان الثاني فالقول هو انما يكون له يلقونه على انقسم الاول والمثاني في الاصطلاحات المقصود
الخاص من القائلين بالكون انفقوا على انه يجوز وجود جوهر في جهة واحدة من جهة واحدة
جهاته است الا ما نقل عن بعض المتكلمين من انه منع ذلك فلم يجوز ملاقاته الجوهر الا في جهة واحدة
فقد امن لزوم تجربه وهو مكابرة وانكار المحسوس فان اس شهد التلاقي بين الجواهر من جميع الجهات
وهو من من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة فانه اذا لم يكن التلاقي من جميع الجهات كيف يحصل
فيها الجسم الطويل المتيقن بل لا يكون هناك الجواهر مشبوهة غير متداخلة ولا ممتدة التلاقي وانفقوا
ايضا على المجاورة والتاليف بين ذلك الجواهر والجواهر المحيطة به ثم خلفوا فقال شيخ الاشعري ومشرقيه
المجاورة اي الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتطامسا لث كما هو غير الكون الذي هو
تخصيص الجوهر بحيزه وبل امر زايد عليه فذلك حصول اي حصول الكون للجوهر حال الا لفردا معا ومن الجواهر
دونها اي دون المجاورة فانها غير حاصله للجوهر حال الفردة عن غيره فنتيجة ان قطعاً وقال شيخنا ومشرقيه
ايضا التاليف والمماسية غير المجاورة بل كما امر ان زائد ان على المجاورة يتبعان المجاورة والمماسية
وقالوا ان المماسية اي الاقتران بينهما تقدم عند المجاورة التي هي شبيهة للتاليف فالتاليف تنافي للمماسية
التاليف لان عند التاليف بين شيئين وسطا لانه منتهى اي اللان المماسية تنافي والافتراق من التاليف
ثم قال شيخنا وعده المجاورة القاطية بالجوهر الفرد واحدة وان تعدد المجاورة له وانما المماسية والتاليف متتبع
كل واحد منهما يجب تعدد المماسية معه والمماسية له فنهنا اي فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر

فی جهات است تا لیفات دست حماسات و مجاوره واحده و بی ای حماسات است تحقیق من کون
سلطه محصوره و قالت استخره المجاوره بین الجوسر الرب و الجوسر الباس یولد تا لیفا واحده اینها
قائما بهائیم خفوا فیها اذا ثالث الجوسر سسته من الجوسر فیصل تقوم بالجوسر سته تا لیف واحده فانه لما
الم بعد قیامه الجوسرین لم یبعد قیامه باکثر و البیه اشار بقوله فهدنا ای فیما اذا اعطى الجوسر واحد من
الجوسر فی جهات تا لیف واحده و اذا جاز قیامه بالکثیر فلا فرق بین الاثنين و اکثر و قبل سته است
تا لیفات لا سبع منها من الفرد و کل جزء من الجوسر سبعة تا لیف واحده و البیضا ای ابطال
و حده و التالیف التي قهرت الیهما الطائفتان الأولى بانه قد تران الیهما مئة متضادة لیست طائفتان لیف
المجاورة فیکون منافیة له و لا شک انه نزول سباسة واحده و لیف جوسر واحد من است مع
مع الجوسر السطاب و تا لیف اثنی عشر مع باق جملة نظیر التفسیر و اما فی الجوسر فیصل فیرد ضرورة کما ان یصل
التالیف الواحد من و حده و قال الاستاذ ابو اسحق الحماسة بین الجوسر فیصل المجاورة منیهما
و انهما مقعد و تان بحسب تعدد المجاور و الحماسة ضرورة فالحماسة یعنی را به من الیهما حقیقة و ذلك لا یخاف
ضد المجاورة بالانفاق و المجاوره الحماسة و التالیف علی اصله فیکون المباشرة عند ضد الحماسة و التالیف
حقیقة و قال القاضی ابو بکر اذا خص جوسر بخیر ای اذا حصل فیہ ثم توار و علیه حماسات و مجاورات
من جوسر آخر ثم زالت تلك الحماسات و المجاورات فیها ما کون الحاصل لذلك الجوسر قبل بعد
قبل الحماسات و بعد و واحد لم یتغیر و انه و اما تعدد الاسماء بحسب اعتبارات فاکون محال
و قبل انضمام الیه سیم سکونا و اکون المتجدد و حال الانضمام و ان کان ما مثلاً للکون الاول سیم اجتماعاً
و تا لیفاً و مجاوره و ماسته و اکون المتجدد و بعد زوال الانضمام سیم سبایته و الاکون المتجدد علی اصله
لیست غیر الاکون الموحدة الاختصاص الجوسر بالا حیاز مختلفة و بهذا الذي ذكره القاضی اقرب الی الحق
نما و علی اهل اهل احسان من عدم اشتراط البیة المخصوصة لقیام عرض من الاعراض بحله و من تنوع ان
کیون الجوسر او ما قام بغيره فی حکم جوسر آخر لان حکم الجوسر یختص ان یتفاد ما لیس قایما بسوا کان
مبانیاً که و غیر مباین و فتنر المعصی حکایة بذه المذاهب و البیة سئل ان قول القاضی اقرب الی
الصواب و لم یتعرض لما اوردہ الآدب من مزلیات لانه زیاده فیضع الاوقات فروع علی اهل
اصحائنا فی الاجتماع و الا فریق الاول الجوسر الفرد المنفرد عن غیره یتصور له ست حماسات محببة
لان قائماته لا یمکن الا معیناً و ضد ما ای ضد تلك الحماسات المحببة ست مبانیات غیر معینة لانه
ما یناب من الجوسر غیر معین فان فیم الجوسر واحد کان فیہ خمس مبانیات غیر معینة متضاداً کما هی ست
معینة علی هذا النحو و انهم الجوسر است و اکثره اذا کانت المباشرة قبل الحماسات و اما اذا کانت
جداً فقال الشيخ فی قول یضاد ما ای فیضا و الحماسات است المحببة ست مبانیات غیر معینة کما فی

وقال في قول آخر أيضا واست من المبانيات معية على الطارح على المماسات لمحيطة قال الأستاذ
 هذا بناء من الشيخ على ان المماسية وكذا المبانية عرض غير الكون المخصوص بالجور بحيث كما هو منسب إليه
 عليه انه لم لا يجوز ان يكون بالجور من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عايد الى التسميات كما ذكره
 القاضي الفرع الثاني الجور المتوسط بين الجورين الكائنين في غير من بينهما احيانا فكما قرب من
 احدهما بعد عن الآخر بلا شبهة فقال الاصحاب قرب من احدهما معين والبعد من الآخر وقال الأستاذ غيره
 وهو الحق اذ يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر ان يحرك الآخر الى جهة حركة بقدر حركة قبل ما قاله
 الاصحاب اللهم الا ان يراد اى كون مرادهم بان قالوا ان الكون واحد اى الكون الموصوف بالقرب
 معين الكون الموصوف بالبعد كما هو مذهب الأستاذ وليس ثمرة لمراد على الكون سى المبانية والمجاورة
 فيكون النزاع فظفيا اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما اختلفت هو اعتبارات ومراده ان يكون
 الماخوذ مع ما وصف به مختلف قال الاحدى اذ ضم جرسنا الى احد هذين الجورين فلا شك في قرب
 من المضم المية ولعيدين الآخر فقال الاصحاب قرب من احدهما معين والبعد من الآخر وقال الأستاذ
 القرب غير البعد لا يرى انه اذا قدر انضمام الجورين ليعيد الى القرب يقال البعد المتوسط عن ذلك البعد
 ولم ينزل قرب من القرب قال وما ذكره الأستاذ مبنى على ان البعد هو المبانية والقرب هو المجاورة و
 كل جور هو فرد است مبانيات بسببه جاور فاذا جاور جور اخر فذات مبانية واحدة ولبقت خمس مبانيات
 على ما هو اصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبنى على ان الكون القايم بالجور لا يختلف التسميات كما ذكره
 القاضي الفرع الثالث الجور الفرد اذ اس جور اخر من جهة مثل يقال انه مبانين لذلك
 الجور الآخر من الجهة الاخرى كما ذهب اليه بعض المتكلمين لعدم حصول المماسية في تلك الجهة الاخرى
 ام لا يقال ذلك كما ذهب اليه الأستاذ لانه لا يمكن المجاورة والمماسية من تلك الجهة الاخرى حينئذ
 اى عين هو ماس من الجهة الاولى وهذا نزاع فظف لانه ان اعتبر في المبانية اسكان المماسية في تلك
 الحالة فالحق هو الثاني وان لم يعتبر فالحق هو الاول الفرع الرابع يجوز المبانية والافراق في جهة
 جاورها كما يجب لا يتصور شئ منها بالاجتماع مع غيره كما اذا جعلت وزال تركيبها بالكلية وقيل يجوز
 اذ لا يجوز المجاورة بين الكل ولا بد في المبانية من اسكان المجاورة قال المصنف ويكتفى في الوصف بالمبانية
 جوار اى جوار المجاورة بين الكل بدلا ولا شبهة في هذا الجوار انما المتعنى جوار المجاورة بين الكل على التام
 ثم قال الذى يدانى ويشتى على اير الوجة الاجاثى المرون احدهما معروفة اصطلاح القوم وتحقيق ما هو
 اليه في تحقيق الاكوان تسلفا لتعريف المبانى الى تحقيق الاكوان مما قالوا ان من جاورها واحدا لها
 سببه انه اذا عرفت الاصطلاح لم يقع الخط في المسائل المعنية على الاصطلاحات المتعلقة واذ احقق ما قالوه
 في تفسير الاكوان واحد لها فبايتمى الى معرفة حقيقة ما ذمنا ان لا يطين كتمانها بغير اربعة لها

لهذه الابحاث تصور انفسه والا فلا يخفى المباحث المذكورة في المطالب المهمة التي هي العقائد الغريبة
وما يتوالت هي علمها من قوة طلال وقادير لولا ان تلك النصوص المذكورة ان لم يطلع الكتاب بذكرها ليس
من والى الاسباب في الكلام على تحقيق المرام بالاجابة الضابط لما يقتضي المقام وادكر اى حفظه وتذكر
هذا التقدير الذي صعدنا له كنهنا الذي ما عسى ان يخطر على من يفسر هذه الابحاث في غير هذا الموضع فقلت
بالمنصب على انه جواب الامر على الاشياء اى يوجب المقصد السادس من لم يجعل الماهية كونا
قابلا للجوهر كالمقامى وابتداء القول بتضاد الاكوان على معنى ان كل كونين هما متضادان
لان الكونين لا يجمعان فرضا ما ان ادبنا تخصيص الجوهر بتغيير واحد او بتغييرين والاول اجتماع اثنين لان
كل واحد من الاثنين مثل الآخر والمتضادان لا يجمعان لا يتصور وجودهما في الجوهر الا على سبيل التعاقب
كما اذا كان مستقرا في خير واحد كثر من زمان فان الكونين لا يتحدان في الزمن الثاني في قيام كل واحد منهما
مقاما آخر في تخصيص الجوهر بذلك الخير والثاني يوجب حصول الجوهر في ان واحد في خيرين فاشنع جوابا
الكونين مطلقا هما متضادان ومن جعلهما اى الماهية كونا مخصوصا قابلا للجوهر في قيام الماهيات المتعددة
بالجوهر الواحد كالشيخ والاشقاء فلم يجعلها اى الاكوان اشد لولا ان المتماثل لا يتقبل تمسكها من اجسامها في جوهر واحد
فان الاكوان لا يجمعون من ان الجواهر والماهية اعتبارات موجبة للاختلافات
في التسمية المقصود السالغ في اختلافات المقترنة في احكام الاكوان بنا على اصولهم اى على اهم
بعد انما علم على بقاها لا اعراضا في اختلافها في بقاها كالحركة ففهم الجوابى والآخر المقترنة لولا ان ذلك كانت
سكونا والثاني لبطاها الملازمة فافلا معنى للسكون الا الكون استمر في خير واحد والحركة هي الكون في الخير
الثاني عقيب الكون في الخير الاول فلو كانت باقية في الزمن الثاني كونا مستمرا في الخير الثاني فيكون
عين السكون وانما بطلان الثاني فلفظا والحركة والسكون ومن المستحيل ان يكون هذا الضدين عين
آخر وبالجمله ما حاصل اى ناك كون الحاصل في الاثن الثاني في الخير الثاني فيكون بالاتفاق فوجب ان
يكون الحاصل في الاثن الثاني كونا اخر متحد والا الكون الاول الذي هو حركة والا فاسكون هو الحركة
بعينه والضرورة تفكيكها وحركة التي هي الكون الاول في الخير الثاني يوجب الخروج عن ذلك الخسر
اى الخير الاول دون السكون الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الخير الثاني فانه لا يوجب ذلك الخروج
فيما يران قطعا ولكن الجواب بفتح بطلان الثاني بامر من ان الثاني فيكون والمتضاد له هو الحركة
من الخير فانما لا يتجمع السكون في الحركة اية فانما لا ينافي السكون في غير ذلك ان يكون الحركة الى مكان
عين السكون فيه وتوهم الحركة وجوب الخروج عن الخير الاول ليس بصحيح لانها لا توجب الخروج عنه بل
الحركة بها خروج عن الخير الاول وانما يحصل الحصول في الخير الثاني الذي هو السكون فان قلت لا يخفى
ان الكون الثاني ليس عين الخروج عن الاول فماستغاية ان قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت

يوجب

تقدم الكونين في الخيرة اشياء اذ على تقدير اتحادها كان الثاني منها كالاول بمعنى الخروج من الاول
وهو حال ابو اسحق اى انه قال به بقا الحركة وان الكون الاول في الخيرة اشياء سواء الحركة وسرعة الحركة
الذي في الزمان الثاني اسمى بالسكون وثانيهما اشياء في الاختلافات انه ذهب ابو اسحق واكثره لغيره
الى بقاء السكون من غير تفصيل ويستثنى الجبال ومن تابعه من يمين اى قالوا ببقاء السكون الا في موضعين
الاولى اذا هوى جسم مثقل بما فيه من الاعتدالات المحركة فاما مسكة لغيره تعالى في الجوامع غير ان يكون تحت
ما ذكره فلا يبرهن من تقدمه والسكون وانما ذهب الى ذلك لان من اصله ان الطارىء الحادث اقوى من

الساكن فلو كان السكون باقيا لاستجدوا لهوى ذلك الجسم التفتيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات الصورة
الثانية اسكون المقدور لمحي فانه لابد ان يكون متجددا اوليا لكي يمكن مقدورا ان تاشتر القدرة انما هو
الاحداث ولا يتصور الاحداث حاله البقاء فيجب انما هو الحكي بالحركة ولم يتحرك بل استمر على ما كان عليه
من السكون ان لا ياتم اذ لا اتم على ما علم الا على مقدور اسكون المتجدد بالحركة اذا كان باقيا لم
يكن مقدورا فلما يكون اثباته وهو خلاف الاطراح بخلاف ما اذا كان السكون متجددا وازرب نداء الذي
ذكره الجبالي في اثبات الصورة الثانية بالاشتمال في حده محصا والاشتمال التام والعقاب لعدم الفعل
في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضدته استلزم بعديه اذ ليس هناك شيء يتصور صدوره عنه
سوى نداء الضد الذي هو اسكون للقلب بالذهبي اما لانه يرجع عن تحقيقه لعلهم في ان التوابع العقاب
انما يتحققان باليصد عن المكلف القدرة وشره به في الذهن واما لانه اثبت التام والعقاب
بما يردك بالذهبن وليس صادرا عن المكلف اصلا والثالثا قال الجبالي بالحركة وان كان قد كان
سكانه البصر والمس فان من نظرائي الجوسر والمسيه متعضا لعينه وهو اى ذلك الجوسر ساكن المتحرك

اور کہ بالجامستین التفرقة بین الحالتین ہی حالتی الکون و الحکومت و علم انہ اما سکن و اما متحرک
ضرورت منہ ابو اسیم و اجماع بان الحکومت عین الکون فی النحر ہی ان کان فی غیرہ وذلک الکون ہو
ہلکون بعینہ فی الزمن الثانی کہا ہو مذہبہم ثم ان الکون لیس مدرکا بالحواس اذ لو کان مدرکا

لکان مدرکاً مخصوصه اذ الادراک عندہم لا تتعلق بمطلق الوجود بل بخصوص المدک واللازم لبط
فان خصوصه الکان فی الاحراز المعنیه غیر مدرکۃ الاثری ان راکب السیف قد لا یدرک حركۃ السیف
ولا سکون الشط قائماً اذ کان تساهله الخیر فی علی الماد غیر مضطرۃ علیہ فان راکبها لا یدرک تصرف
بین خصوصیات اکوانها فی الاحراز الواسطۃ المتحدۃ علیها غیر قائمۃ للادراک بل یاتوهم انها ساکنۃ

في خير واحد من الواو وان اشهد متحرك الى خلاف جهات حركاتها ومن فعل في النون الى غير
تبدل عليه كونه يكون آخر فاذا استيفى لم يدركه ولم يجد اختلافا في حالته مع القطع باختلاف الكون
المختصين له بالخيرين وتغير ذلك فبين كان ما ويا في الجوهرة لا ايجازه فلو غلب عينا وسري حتى

واستعمل منقبي نومه الى غير آخره ثم استعمل فانه لا يجد تفرق بين كونه في حيز به جملات ما يكون في ذره
 بجوهر فانه يدركه ويميزه عن لونه السابق بالضرورة وراعيها قال الجبالي التاليف لموس ونبصر
 اى مدك بالقوة المستمرة والمباشرة او نحن نفرق بين الاشكال المختلفة وتيز بعضها عن بعض ما هو
 لا بالنظر الى التاليفات المختلفة وليس معلوما ان يكون تلك التاليفات محسوسة بها تين اثنين
 ومنه انه في احد قولنا قال ذلك لفرق قد يكون بالنظر الى الاكوان اى الجواهرات المختلفة المولدة
 للتاليفات المتفاوتة او المحاذيات المتخالفة وغيره من الاسماء المتعلقة بها جوهر سوى التاليفات وذلك
 ابو فخر على سبيل المجازة بانه يورى التاليفات جوهر واحد قائم بالمتعينين من جسم اعليا واما
 لراى المستوفى ان معاد ذلك لان التاليفات واحد قائم بكل من يصح من فاذا راى قائما على اعليا
 فقد راى قائما بالصفة التى تحتها ضرورة اتحادها وانما يصح هذا الاحتجاج على ما به لو لم يقبل ان المدرك
 جواهر الصفة اعليا وتاليفات جواهر بعضها مع بعض لا التاليفات المتعينات لانه لا يقول ان تاليفات
 جواهر الصفة اعليا مع تحتها مدرك حتى يمتنع عليه هذه المعارضة بل يقول ان المدرك تاليفات جواهر الصفة
 اعليا فيما بينها على ان التاليفات ان يقول اذا جاز عندك قيام تاليفات واحد بجوهرين علم لا يكون
 بحيث يكون حركا من احد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رويها بصفتين معا فاسمها قال الجبالي
 التاليفات تختلف باختلاف الاشكال لما من انما تفرق بين الاشكال المختلفة ما هو لا بالنظر الى
 التاليفات المختلفة فانه لو قدر التساوى والتشابه في تاليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها ومنه
 انه وقال ان التاليفات متجانسة لان التاليفات مشتركان في خاص صفات متشابهة اقسام
 بحملين على اصنافها فاستدلوا على ذلك الاصل فنفى اى في هذا الاستدلال صادرة لانه يجوز ان
 يكون التاليفات مختلفة وشبهه كذا في عارض يلزمها وكون ما ذكره من خاص صفات التاليفات
 انما يشبه اذا لم يكن التاليفات مختلفة فالمقدرة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت وجودها
 ساوها قال الجبالي التاليفات تقع سببا شرعا بالقدرة من جسم سبعة ومنه انه اذا منع وقوع التاليفات
 دون المحاذرة المولدة له وهذا لازم على الجبالي لانفاق المستعمل على ان المتولد من سبب لا يكون
 سببا شرعا بالقدرة المحاذرة دون توسط سبب وان كان ذلك باطلا على اصول وجواهرنا سببا فاسب
 اكثرا لمقتضى ان المحاذرة الجوهري الطرب والجوهر اليا بس وان ولدت التاليفات بينها كما لم تلبس المحاذرة
 المذكورة شرطا لاما لو كانت شرطا للتأثير او اى شرطا للتأثير في اثناء وجوده كانت شرطا
 في الوجود كاصل المجاورة فانه شرط للتأثير اثناء وجوده والى وليس الامر كذلك كاليقوت والصحور
 وتوهمه انما لا يلحق فيها مع قوة التاليفات فيما بين جواهرها وهو اى هذا الاستدلال
 منقول بالقدرة فان تعلقت بالقدرة عنه ثم شدة وجوده وابتداءه او اواخره من قال انها

المحاورتين بالربط واليا بسبب شرط الدوران فان التاليف الذي يصيب من الفكر التجربة لا يتحقق بل
 الربط بتدويره بتدويره تحقيقهما هذا التاليف وايرت المحاوره المذكورة وجودا وعدمها في شرطه لا وجه
 ابي فصف الدوران وعدمه والالتفات على ان الدار شرط للدائره فكل ابي الاختلاف بين المحاوره
 في صوته التفكك والتجزيه عايد الى اختلاف اجناس التاليف كما ذهب اليه الجبائي لا الى ربطه ببعض الجواهر
 المتجاورة ويؤيده بعضه بعضا **الفصل الثاني** في الباعث الاين على راسي الحكماء وفيه مقاصد ثلثه **الاول**
 قال الحكماء الجهم ان يكون متحركا ولا يكون الثاني هو الساكن لان الساكن عند عدم الحركة عما من
 شأنه ان يتحرك والحركة هو فارسطو ومن تابعه وبأنها كمال اول لما بالقوة ابي العمل يكون بالقوة من حيث
 هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والاعدم
 محض او يكون ح بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا ههنا ويلزم اليه ان يكون بالقوة في كونه بالقوة
 فيكون القوة حاصله غير حاصل بل يكون بالفعل من وجه ولو في كونه موجودا وافتضا بالقوة لا اقل من ذلك
 ويكون بالقوة من وجه اخر فانه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو
 بالفعل من جميع الجهات كالقول على راسهم او بفعل في بعضها بالقوة في بعضها والاول يستحيل عليه
 الحركة لانها طلب شيى وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو الحاصل لما سياتي
 في احكام القول بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تفرقة ولا انتقال من حال الى احوال اصلا ولا دفعا و
 لا تدريجيا بكتلاف القسم الثاني في اذ تصور فيه الحركة والانتقال الدفعي المجهول فاعرفت هذا فنقول يتحرك
 ابي الموصوف بالحركة له حركة بالفعل حال القافه بها وهو ابي الحركة الحاصل له بعد ان لم يكن حاصله عند
 استقراره في مكانه او على حاله فهو ابي ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن كمال له ابي المتحرك او معنى الكمال الكبر
 هو اشارة الى المطلق المذكور في ضمن المقيد ابي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة
 كما في حركات الجوانات او غير سبق بها كما في الكلمات الدائره للحصول والحركات الانزليه على راسي الحكماء
 والاهي الحاصل بالفعل كما لا لان في القوة نقصا بالفعل تمام بالقياس اليها وبقده التسمية لا يقتضي سبق القوة
 بل يحتمل تصور ما قد قدر منها وقد يتبين في مفهوم الكمال كونه لا يقابل حصل فيه لكنه ليس بمختبرهنا اذ لا تجب
 ان يكون الحركة لا يقابل صاحبها وان ابي ذلك الامر الذي هو الحركة يودى المتحرك الى حصوله ممكن اخر
 وهو الحصول في متشقق مثلا فهذا ممكن الاخر كمال ثان اذ حصل بالفعل وذلك الامر المودى اليه وهو الحركة
 الحاصلة كمال اول بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة ما دامت الحركة ثابتة
 بالفعل ثم انه ابي المتحرك ما دام متحركا بالفعل متشققا منه ابي من الكمال الاول الذي هو الحركة بهذا القوة فهو
 ذلك الكمال الاول انما ثبت لما هو بالقوة من جبين احدهما ذلك الكمال الثاني المترقب حال الحركة
 وثانيهما نفس ذلك الكمال الاول ولو توضح ان الجهم اذا كان في المكان مثلا واكن حصوله في مكان اخر فله هناك

اسكانا مكان الحصول في المكان الثاني واسكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كما لا دخل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لاسكانه فوجب ان يكون الحصول بالقوة باوام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول الجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كمال الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه باوام وجودا فقدرتي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخالصتين احدهما انها كس حيث ان حقيقة شيئا نادى الى الغير والسلوك اليه يلزم ان يكون هناك حظ ممكن للحصول غير حاصل مما يخل بكونه نادى ناديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه القوة ثانيايتها انها حقيقة ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا او لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اريد ان تقطعت حركته وبما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فموت الحركة مستلزما لان يكون محالها حال القوة منها شتملا على قوتين قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصد بها اما القوة التي بالنسبة الى المقصود فموتها بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم باوام في المسافة لم يكن واحدا الى المنتهى واذ وصل اليه لم يبق حركته اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال التماس المتحرك بها يكون لبعض اجزائها بالقوة وببعضها بالفعل والقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط اذ حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بها تتصل بنسبتها الى حدود المسافة وملك النسب خازنه من ذاتها عارضة لكانا استطاع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال اول بالمتنبي المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما نادى اليه ذلك الكمال وتقيده الا وليتيخرج الكمال الى التوسط المقصود بالذات وتقيده الحثيثة المتعلقة بالاول نخرج الكمالات الاولى على اللاطلاق اعني الصور النوعية لا انواع الاجسام والصور النوعية للجسم المطلق فانها كمالات اولي لما بالقوة لكن لاس من هذه الحثيثة بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق في نفسها انما هو بهذه الصور واما ما من احوالها باقية لانها كانت الحركة فانها كمال اهل من هذه الحثيثة فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والحيثية وانما انشقت بالاولية لا تتلوه امما ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة كما في اول بالقياس الى ذلك الكمال كونه بالقوة معمالا مطلقا وكونه اسي كون المتحرك بالقوة انما هو باعتبار عارض المتحرك وذلك لان العارض من الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبارها بغير العارضين لا باعتبار ذات بل ذات بالفعل في صفة بغير العارضين قلنا يصح ان يقال لما بالقوة ويراد ان محل الحركة بالقوة في ذات لانه اذا كان بالقوة في ذات لم يتصور ان يضاف بالحركة فتكون لما بالقوة معمالا هو بالقوة في شيء من عوارضه في ذات والا اسي وان لم يرد به هذا المعنى فسيكون اسي المتحرك كمال اسي بحسب ذاته وصوره ايضا كما كان كمالا بحسب حركته والمقصود ان لم يرد كونه بالقوة في عارضه بل اريد كونه بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل فذلك اسي فلان كونه بالقوة انما

باعتبار عارض اعتبار الحقيقة ولو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن الاعتبار بالحقيقة مني و
 حاصل ما ذكره ان قيد الحقيقة يفيد ان القيد بحسب اعراض دون الذات وذلك لانها في كونه احترار اعلم ان
 قال بالبعد وفي السابق هذا المحل على الحركة المستديرة الازلية الابتدائية على زعمهم نظرا لافتنى لما لا يوجبهم
 فليس هناك كما لان اول هذه الحركة وتان هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر قبل
 ودون ما بعده كانت الحركة السابقة كما اول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا يقتضي بحسب الوهم دون العقل
 والواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود والواقع في انشاء مساواة الحركة ويجعل ذلك مقتضى الحركة السابقة
 عليه ولا يشبه في لان البعدا ورسى التفرع المذكوران يكون الحركة كمالا وال بحسب نفس الامر لا بوجه التوهم
 فقط وفي النفس ان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التفرع فان كل عاقل يدرك التفرع قمين بكون الجسم و
 متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا تصوره الا الاذكياء ومن الناس من قد احتج بحسب
 عنه بان ما اوردوه يدل على تصور وجودها والتقدير بحسبها لا للجسام لا على تصور حقيقة ما وبهذا الذي ذكره
 الحكم الاول واتباعه في تجريد الحركة قريب مما قلناه هم من انها خرج من القوة الى الفعل بالتدرج فانهم
 قالوا المخرج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة واحدة والاشي في هو السببي بالحركة حقيقة الحركة والحدوث
 او الحصول او المخرج من القوة الى الفعل بالسير السليم او دفعة واحدة او بالتدرج وكل واحد من هذه العبارات
 صالحة فادفع تصور الحركة لكن متاخر وهم عدلوا عن ذلك لان التدرج هو وقع الشيء في زمان بعد زمان
 بل نقول هو وقع الشيء في آن بعد آن فيوقف تصور التدرج على تصور الا ان المتوقف تصور على تصور
 الزمان لانه طرفه وكذا اسمي السير السليم هو معنى التدرج وتصور الادلة دفعة متوقف على تصور الدفعة وهي عبارة
 عن حصول في الا ان فالامور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة
 فالتعريف ودرسي والى هذا اشار لبقوله في تعريفه اسي تعريف التدرج الزمان وهو معروف بانه مقدار
 الحركة فيلزم الدور قال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة والاداء في التدرج
 ويسير السير التصورات لا وليا لاعتناء السس واما الا ان والزمان فهما سببان بهذه الامور في الوجود لا
 في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور لا وليا ثم يجعل الحركة متوقفة للا ان والزمان اللذين هما
 سببا بهذه الامور في الوجود قال وها هو ابحسن وبقولهم بالتدرج او ما في معناه وقع الاحترار عن مثل
 تبدل الصورة النارية فانه انتقال دفعي ولا يسمى بحركة بل كونه فسادا المقصد الثاني في ذهب
 ارسلوا الى ان الحركة ليقال بالاشتراك اللفظي لمعين الاول التوجه الى المقصد وهو كيفية وصفها يكون
 الجسم ابد استوسط بين المبدأ والمنتى اللذين للسادة ولا يكون في حين من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ
 والمنتى ايتين بل يكون في كل آن في حيز آخر يسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اسي
 حيز من حدود المساحة فيعرض لا يكون هو قبل ان الوصول والابعد حاصل فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ

والمتنبي بحيث اى ان يفرض يكون عالتي ذلك الآن مخالفا لما في آئين بجهان به والاعتراض بان
تصور الآن والاعتناء البعدية توضع على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان
الامور عليه غير متعدي على تعريف كما اشترنا اليه وهو اى الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا العظم بالضرورة
بمعاودة الحسن ان المتحرك حاله خصوصية ليست ثابتة لفي المبدأ او لا في المتنبي بل في ما بيننا مستمر من اول
المسافة الى اخرها فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى ويستلزم اختلافات نسب المتحرك الى حدود المسافة
كما عرفت فني باعتبار ذاتها مستمرة باعتبار نسبها الى تلك الحدود وسيا له بواسطة استمراره وبسببها لتفصل
في الجبال امر امتدادا غير متحرك بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق
لانها مركبة ولا وجود للكيالات في الخارج فان الحركة الموجودة هي الحصول في معين وذلك الحصول المراد في
غير متقسم في امتداد المسافة الذي عليه يكون مغاير اليه فيكون الحركة مركبة من امور اية متعدي تصوره لا استمرار
الوجود ومتناهي فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا يتجزى وهو بطعن فيهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود في
الآن مستمر باستمرار الزمان على انه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالبهاض الواحد الموجود في الآن
مع استمراره في الزمان وهي شخثة بوجدة الموضوع والزمان وما في ذلك فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط
بين المبدأ والمنتهى الى متصل الموضوع واحد في زمان واحد في شئ واحد فاذا فرض في المسافة
حدود معينة فعند حصول المتحرك الى واحد منها لم يرض لذلك ان مسافة حصوله في ذلك الوسط و
وصولا الى ذلك الحد هو الامر زايد على ذاته الشخثة عارض له فاذا الجسم زال عن جسم ذلك الحد فقد انقطع
عارض من عوارض ذاته الشخثة حصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يكون فرض عارض لها
بين عارضين متتابعين منها لا يتصور ما يتبالي المنقط في المسافة واذا انقطع وفيه اقل متبالي العوارض اية
وهي بهذا المعنى اى الحركة بمعنى التعبد والتوسط في الاستمرار اى استمرار المتحرك في غير واحد سواء كان منتظما
عنه او منتظما اليها اما متناهية للاول فلما هو اما متناهية للآخر في فلاله لو استقر بعد المبدأ في غير مكان حاصل
في المتنبي لا متوسطا مية وبين المبدأ فيكون الحركة ضد السكون في الغير منتقل عنه للسكون في الغير منتقل اليه لوقوع
بطلان من بعد اى الحركة الكون في الغير الشا في فائنا واذ جعلت نفس الكون في الغير الشا كانت مضادة للسكون في المنتقل
عند دون السكون في المنتقل اليه كما هو العلم ان مبادى اى شئ ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط موجود في الخارج
المتصال الاحياء في نفسها وعدم تفصيلها الى امور تقسيم اصلا بناء على نفى الجبر الذي لا يخبرى وتكلم
عليه فيستوفي القول فيه وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الا اذا و اذا استحرك لم يكن هناك حركة
واحدة وتتحرك واحد بل هناك حركات تحركات بعدة تلك الجواهر فالتحرك الواحد هو الجبر الجبر الواحد
و اما كانت المسافة متفرقة من تلك الجواهر فغضنا ان جوهر واحد انتقل من جوهر الى جوهر آخر فمتصل به
عند هذا الجبر ليس هناك قسما بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا الكون في الجبر لا بل ليس

بكونه قطعاً ويكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المتحركة بالكون الاول في الخيرة الثاني واما اذ قيل بالمتناهي الجوهري
 وتركيب الجسم منه فاجب ان نقل من مكان الى آخر فلا بد ان يكون متبعا استنداً ونقيضاً في جهة الحركة هو المسافة
 فالمكان الاول سبباً لتلك المسافة والمكان الثاني متبعا وذلك لسبب ان يفرض فيها حدوداً غير
 متعديتين استنداً والحركة والمسافة قطعاً كانت او مخطوطاً او سطوحاً وذلك المسافة متناهية والاكنت اسافة
 مركبة من اجزاء ولا يتجربى اما بفضل واما بالقوة وذلك محال فالتحرك فيها له فيما بين مبداءها ومنتهاها حاله مخصوص
 شخضه يتحقق نسبتها الى تلك الحدود وبحسب الالات المفروضة التي لا يمكن ان يفرضها متناهية بل كل اثنين
 مفروضين بينهما زمان يكون ان يفرض فيه اثنان آخر للسبب الثاني للحركة هو الامر المتعدد من اول المسافة الى
 آخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها في التوهم للاستحالة ووجودها في الاعمى اذ عند الحصول على الحركة
 الثاني من المسافة كقول نسبته اى نسبة الحركة والظاهر ان يقال بل نسبة اى نسبة التحرك الى الجسر
 الاول متناهية ولا يوجد هناك امر متناهي من مبداءها الى منتهاها بل عبارة اخرى المتحرك بالمعنى المتناهي
 لم يوجد الحركة تمامها اذ اوصل فقد انقضت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلاً فان قلت اذ اوصل الى المنتهى
 فالحركة اصبحت حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من اجزائه قلت حصول الشيء في
 في نفسه على سبيل التبع غير محقق لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايراً لا يحصل في
 الجزء الثاني لا المتناهي ان يكون الوجود عين المعدم فيكون هناك شيئاً متغاييراً متتابعاً لا يتصل ببعضها
 حقيقة لا يتصل في جميع المعدم بالوجود وكذلك يكون كل واحد منها حاصله لا تدري بما خلا وجود الحركة
 بمعنى القطع في الخارج ثم كما وجود في الذين غاب لما رسم نسبة اى نسبة التحرك الى الجزء الثاني الذي اودع
 في الخيال قبل ان تنزل نسبة الى المبدء الاول الذي تركه اى من الخيال قبل امر متناهي ان التحرك
 نسبة الى المكان الذي تركه ونسبت الى المكان اودع فاذا اوجست في الخيال صورة كونه في المكان الاول
 وقيل زواله عن الخيال رسمت فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت صورتان في الخيال فبشبه
 الذين في الصور بين معاً في انما عني واحد متناهي كالحاصل من القطر ان زواله والشعلة الدائرة امر متناهي
 المشترك فترى لذلك خطأ او ديرة كما مر في صدر الكتاب في مباحث الظلال الحس وانما لم يكن الحركة
 بمعنى القطع مرتبطة بها لان اجتماع الصور فيها انما هو في الخيال لا في الحس المتحرك وانت تعلم من هذا الذي
 ذكرناه في تحقيق الحركة بمعنى القطع ونصير ان قبولها للزيادة والنقصان والقدرة والانقسام لا يمكن ان
 يكون هي امر اوجها لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر المتناهي هو حقيقة متناهية قطعاً فلا بد
 دليل اثبات الزمان وذلك ما نلنا لان العدة في اثباته قبوله للزيادة والنقصان والقدرة والانقسام كما مر
 ويجوز ان يكون له قبولها في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امر اوجها واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع
 على الذاهب المتناهي عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن المقدار الفرضي وجوباً كون هذا اسماً لا دليلاً

فلا يتربط عليها دلالة وهو المار بعد متمامها وقد سلف منا في مباحث الزمان تحقيق ان الموضع من الحركة
 والزمان امر لا يتغير في امتداد المسافة وانما يرسى في الخيال الحركة والزمان المتقسمين في ذلك الامتداد
 فانرجع اليه المقتصد الثالث فيما يقع فيه الحركة من المقولات عند فهم ذهاب جماعته الى ان معنى
 وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها مبدية تتغير من حال الى حال على سبيل التدرج فكلما
 تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هي موضوع تلك المقولة هو
 تلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل وهو بطلان التسوؤا مثلاً ليس هو ان ذات السوداء شيئاً
 ذلك السوداء ان عدم عند الاشتداد وليس فيها اشتداد قطعاً وان بقي ولم يحدث فيه صفة زائدة فلا
 اشتداد فيه اضماً اليه وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السوداء بل في
 صفة والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة
 فبالاوان من الاين ما هو فار ومناه هو سبيل وكذلك الحال في الكم والكيف والوضع فاسبيل من كل
 جنس من هذه الاجناس هو الحركة فيكون الحركة نوعاً من ذلك الجنس وهو اليفرط اذ لا معنى للحركة الا تغير
 الموضوع في صفاته على سبيل التدرج ولا شك ان التغير ليس من جنس المتغير والتبديل لان التبديل
 حالتها متناهية والتبديل ليس كذلك فاذا كانا للتبديل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيئاً منها
 جيناً للتبديل الواقع فيها والتعاب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة
 الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد وهي اى المقولات التي يقع فيها الحركة
 اربع كما هو المشهور الاول الكم وهو ما وقع الحركة فيه على اربعة اوجه لان الحركة في الكم اما بطريق الاندفاع
 او بالانقضاء والاول امان ان يكون بالانقضاء شيء اولاً والثاني امان ان يكون بالانقضاء شيئاً اولاً والثالث
 التخلل وهو ان يجرى الجسم من غير ان يفيض اليه جسم آخر فكلية اى يدل على ثبوت ان المار اذا انجم صورته
 واذا ذاب عاد الى جملة الاول مبين ان كل ما هو مشرف ان لم يكن الفصل عنه جزء من صورته ثم
 عاد ذلك الجزء او ناسبه اليه حين عاد الى جملة الاول بل صورته بل الانقضاء ثم ازاد بلا
 انضمام فيحقق التخلل والتكاثف فيه واليفرط القارورة الفضة الراس مكب على الماء فلا يعلو
 اصلاً فاذا اصعدت مصافوياً وسد راسها بالاصح بحيث لا يتصل براسه هو ان من خارج ثم كبت
 عليه وحلها وهذا الطريق يؤولون الرشاشات الطولية الاعناق الصنيفة المنافذ جداراً للورد
 وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض المواد ويبقى مكان ذلك البعض
 الخالي يرحح كالب لا تمنعه على راسهم بل لان البص اخبر بعض المواد واحده في الهواء الباقى
 تفكلاً مكباً بحيث شغل مكان الخالي يرحح اليه ثم او جد في اى في ذلك الهواء التخلل البرد
 الذي في المار كما انما تصوره او عادو لطبعه الى مقدار الذي كان له قبل المص فدخل فيه اى

في ذلك الزمان الماء ضروريه امتناع الخلاء وقبضت ههنا التخلف والشكاف معا الغضنة الذي ذكرناه في
 اثبات التخلف لفظي اعميه وتحققه ولا يميز العلم لميته وانما لميته كسليمية امكانه وحيث كما سطره قهوان
 السيولي ليس لما في ذاتها مقدار وما لا مقدار له في حد ذاته كان تسمية الى المقادير كلها على سواد فقد يكون
 السيولي في بعض الاشياء كما في العناصر تقابلية المقادير المختلفة تتوارى تلك المقادير عليها بحسب ما يعدم
 من الاسباب الخارجيه من ذاتها لتلك المواد وعليها من تلك المقادير المختلفة فاذا دور وعليها مقدار
 اكبر مما كان له ثبت التخلف واذا دور وما هو اصغر منه ثبت التخلف ولا يميز من كون السيولي لا مقدار
 لما في ذاتها ان يكون الكل كذلك اسي ان يكون كل الاجسام بحيث يتوارى عليها المقادير المختلفة على
 سبيل البدل لجواز ان يحقق البعض من الاجسام بمقدار معين لا يتعداه الى غيره لاسباب مختلفة فيقتضي
 اختصاصه بذلك المقدار ويختص البعض بمقدار معين لان مادة لا يقل الا ذلك المقدار المعين كما هو راجح
 في الافلاك فان كل واحد منها له مادة مختلفة في الحقيقة لمادة الاخرى وكل مادة منها لا تقبل الا مقدار راد
 خصوصاً عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لا تقبل الا مقدار معيناً في القول بان السيولي لا مقدار
 لما في نفسه وما كان كذلك تساوت نسبة الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله وبالجملة فهذا الذي
 ذكرناه من حال السيولي صحيح للتخلف والشكاف فلا يميز من حقيقة اسي تحقق الصحيح تحقق الماشرح في ذلك ثم ثبت
التخلف والشكاف في جميع الاجسام بل لجواز ان يكون مع الصحيح ما يتنوع بتحقيق الاثر كالصورا النوعية
 في الاجسام العنكسية فان كل واحد منها لا يقتضي لزوماً السيولة واخفاصا بمقدار معين وكما لم يتنوع في الاجسام
 العنكسية فان الجزء مادام جزء لا يستحيل ان يكون مقداره مساوياً للمقدار كما اذا انفصل يمكن ان يخصص
 بمقدار الكل ولا يتجوز الا انفصال في اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيجب عليهم تجوز ان يكون قطرة
 من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر الوجه الثالث في التخلف وهو من التخلف يعني ان انتفاص
 حجم الجسم من غير ان يفصل عنه جزء قد مر ايدل على باقية وليته والعلم انهما اسي للتخلف والشكاف المذكورين
 في الحركة الكمية غير الانتقاش وهو ان يقبلا على اجزاء بعضها من بعض وقد اختلفا في الوجود وحجم آخر غريب
 كالقطن المنفوش في الهواء لا يذابح وهو منه فوان يتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما يشبه
 من الجسم الغريب كالقطن المنفوش بعد نقشه وان كان المطلق عليها الاسم اس اسم للتخلف على الانتقاش
 واسم التخلف على الانزياح باشتراك اللفظان فحين اسي الانتقاش والانزياح من مقوله الوضع فان
 الاجزاء بسبب حركتها الانشائية الى التباعد والافتقار يحصل لها بلية باعتبار نسب بعضها الى بعض وقد
 يطلق اسم للتخلف على الحركة اسي رقة القوام واسم التخلف على التباعد وهو اس المذكور اعني للتخلف
 و التخلف بمعنى الحركة الثمانية من باب الكيف فكل واحد منها ثلثة معان اشان منها من مقوله
 الكيف والوضع وواحد منها حركة في مقوله الكم الوجه الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بانضمام اليه و

يدخل في جميع الاقطار شبه طبيعية بخلاف السمن والورم اما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار شبه طبيعية
 اذ لا يزيد او ينقص الطول واما الورم فليس على شبه طبيعية الوجه الرابع الزنبرك وهو عكسه اسي عكس النمو فهو متعاقص
 حجم الجسم بسبب ما يتفصل عنه في جميع الاقطار على شبه طبيعية قال الامام الرازي قد شبه النمو والذبول السمن والمنزل
 والتفريق ان الواقع في النمو قد يبين كما ان التمر اذا نمت في النمو قد ينزل وتبين ان الزيادة اذا احدثت المتناقص
 في الاجزاء الاصلية دخلت فيما تشبهت بطبيعتها وانقصت اجزاء الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على
 شبه واحدة منها شبه طبيعية النوع فلذلك النمو واما الشيخ اذا صار سميناً فان اجزائه الاصلية قد جفت وصليت
 فلا يقوى التقدير على تغيرها والنمو فيها فلذلك لا يتحرك اعضاها الاصلية الى الزيادة فلا يكون تاسياً لكن
 بحجة تتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نحواً في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال المشهور
 النمو والذبول من الحركات الكمية وهو مبني على ان اجزاء الاصلية والزيادة في المقدس باق كل واحد منها
 على مقداره الذي كان عليه فمما يتحرك كل واحد منها في اینه او وصفه او كيفية لكن ذلك ليس بحركة في الكم
 وقد تجسبت بان الاجزاء الاصلية ولو مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك فزودة دخول الاجزاء
 الزائدة في منافذها بها وتقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكاره في اسكامة اقول ان
 كان القفال الزيادة بعد الدخول الاصلية على وجهه المصير المجمع متصلاً واحداً في نفسه فالصواب ما قاله الجيب
 والافاقول ما قاله الامام واعلم ان اعداد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان بعد السمن والعزل منها
 البقية المتأخر من القوالب التي تقع فيها الحركة الكمية وبسبب الحركة فيجب ان لا يصلح استعمالها في القالب المتغير
 المار فقد اتفق الجسم من كيفة الى اخرى ولا بد في الاستحالة من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفة الى اخرى
 وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجاً ومن الناس من انكر ذلك اسي انتقال الجسم من كيفة الى
 اخرى فالجواب عنه لا يصح ما رواه الباري وروى عن ان ذلك الذي يدرك من انقلاب احدها الى الآخر
 لشبابة الحسن ليس تغييره او انقلابه في الكيفية بل هو كون واستقرار الاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى
 كالبزودة متصلاً وبروز ظهور الاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحدادة متصلاً وهما اسي هذا ان القفال
 من الاجزاء اعني المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى موجودان في اسي في ذلك الجسم دايماً
 الا ان ما يبرز منها اسي من تلك الاجزاء الخمس بها وكيفية تدامكن منها الخمس بها وكيفية تدامكنها لا راعى
 اصحاب الكون والبروز ونحو ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبقات
 المتحدثة كمن يسمي باسم الغالب الظاهر فاما الغلب فيكون الغالب عليه من جنس ما كان مخلوقاً فيه فانه يبرز
 ذلك المخلوب من الكون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوصلوا بذلك الى انكار الاستحالة
 وانكار الكون والعساو وبطلان القول والاكالات الاجزاء الحارة كالتي في الماء البارد وجوابه في الجهد
 الغير فانه ضروري البطلان ومع ذلك فنحن على بطلان القول ان صح كون الاجزاء الحارة في الماء البارد

فمن دخل بغيره فيه وانما يجب ان يحس مجموعا في مجموعا فلهذا قيل مجموعا بحيث يدرك صاحبها ليد التفاضل
وهو بطا ذر با مجيد باطنه اير ومن ظاهره واد العرفان خروا اذا اصادف جملا من كبريت صير كلاما مشابها
وعظم بالعرف ورة ان ذلك الذي تشابه فيه من انسا ركلم لم يكن كاسنا في كيف ولو كان في ذلك الجبل
يعين من تلك الاجزاء النارية لاحتوت فوجب ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكون ودون البروز من
الكون ودون سبب جماعتها فانها تليق بالخط الى ان الحار مثلا اذا صار بارا فقد فارق الاجزاء بالحارة متمم
قال الشيخ انما يصير حار باجول اجزاء عارية فيه من خارج ونسم من قال يتقلب بعض اجزائه نارا ويتقلب بالاجزاء المائية
فنده الطائفة ستر فون بالكون والفساد ودون الاستحالة وهذا القول المصير باطنه كما لا يشترط على ذي الخلق قد
مع انتقال السهم من كيفية الى اخرى واما ان ذلك الانتقال بالتحريك كما تخم فقولنا في بعض من انتقال الماء
الى السخونة ليس بالشيء الثالث من تلك المقولات الوضع كذا الفلك على نفسه فانه لا يخرج بهذه الحركة من
مكان الى مكان ليكون حركة انية ولكن بتبديل سببها ودون لا يتغير بها نسبة اجزائه الى المور خارجة من الملوحة
او محيية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة سببها وهي الوضع وكلام ابن سينا يوجب ان الذي
وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابي قال في فيون المسائل
حركات الافلاك موزية وضعية وفي حركته كل جزء من اسي من الفلك حركة مكانية نظير ما قال فنه من قال
الاحبة فلهذا بالفعل بل بالغير في كيف تحرك في الخارج والوجود فيه بل ذلك اسي تحرك جزء الفلك مع كونه
معرضا لمرسوم من قال بتناول الضعيف الالاس والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى المور الخارجية
المادية او المحيية مع عدم حركتها في مقول لان مبداء هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجية
عنها فليكن بان كل شيء يظهر لك ما هو الحق من بين القولين فان قلت ان كان كل واحد من اجزائه
تتحرك حركة مكانية على الفلك الثاني لزم ان يكون الفلك اليفتح كحركة انية قلت ليس يلزم من تحرك
الاجزاء على الكنتها وبنيها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهي تحرك حركة انية على القول بان المكان
هو البعد وتطبق للاستدراك على حركتها فيطلق على ذلك من يطلقون حول شيء مع انها حركة مكانية بتبديل سببها
الكنية بما شئت الاربعة من تلك المقولات الالين وهو اسي التحرك في الالين النقلة التي ليس بها حكم حركة
فان التكميل في الحلقه الحركة ادا واهما الحركة لا يمينه المسماة بالنقلة وهي التبادله في احتمالات اهل
الذات والحق في تطبيق عندهم على الوضعية ودون الكمية والكيفية فثم ان في الحركة شبهة عارضة هي ان يقال التحرك
في الالين ان كان له من مبداء المسافة الى مقها يالين واحد فليس يتحرك في الالين بل هو ساكن مستقر على
الين واحد وان كان لايون متعددة فاما غير ان التسوية على واحد من تلك الالين في اكثر من ان واحد فقط
حركة واما ان لا يتحرك فلا يكون في كل الين الا انما واحدا ولا شك ان تلك الالين الالينة متعاقبة متساوية في انما
متعاقبة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الالين لزم ان تقع تلك الحركة الانية واما كانت تلك الالين

متعاقبة كانت الآلات متتالية وهو باطل عندهم وكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا تخلف فيها إلا بال
 يقال للمتحرك في الأين من مبداء المسافة إلى غتها ما بين واحد مستمر موكونه متوسطا بين المبداء والمنتهى لكنه غير
 مستعمل تخلف نسبة إلى حدود المسافة وتعدد بحسب تعدد وكم ان حدود المسافة بافترض كذلك تعدد الأيونات
 بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان متساويان ليس بينهما مسافة صلا كذلك لا يمكن
 ان يفرض في ذلك الأين استمراران تصون على كل آين مفروضين في ذلك الأين المستمرين ان يفرض
 بينهما يون آخر كما ان نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط أخرى فلا يلزم تساوي الآلات ولا
 القطع بالحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففى كل آين يفرض يكون
 الكيفية كيفية أخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متساويتان بل كل كيفيتين يفرض
 فيما يمكن يفرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متساويتان بل كل كيفيتين يفرض فيما يمكن ان يفرض فيما
 بينهما كيفيات أخرى كما ان كل آين يفرض في الزمان يمكن ان يفرض بينهما آيات أخرى فلا يلزم شئ من الحدود
 وفي في المقولات لا يقع فيها حركة الجواهر فلا شك انه يتبدل بصورة بصورة أخرى لكن في التبدل وفي
 لا تدبر في كاسيات فيكون من قبيل الكون والفساد وكون الحركة في الجواهر مستوحى من تبدل الصورة
 بعض المتكلمين وقال لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو من كيفياتها دون صورها فانكسر
 الكون وطم الاستحالة وهو اى ذلك البعض من قال العنصر واحد وذلك الواحد ما انما هو بالقياس الى
 انما حصلت من التراب الكثاكت اعني غلط القوام على مراتب متفاوتة قال الواحد الكثيف بالقياس
 الى النار الماء وكثف منه والارض اكثف من الماء والارض والباقي تكونت منها بالتخلف اى بركة
 القوام او هو اى ذلك الواحد متوسط بين العنصرين الماكويين وهذا المتوسط ما بالما والواحد والباقي
 تكونت منه بالكثاكت والتخلف سافان ففرض انه الماء كان حصول الباقين بالتكثف وحصول الباقين بالتخلف
 وان ففرض انه الماء كان حصول النار بالتخلف وحصول الباقين بالتكثف والطبيعة العنصرية الثابتة
 لذلك العنصر الذي هو الاصل محفوظا ثابتة في الاحوال اى في جميع مراتب التكثف والتخلف فلا تبدل
 في الصور اصلا بل في الكيفيات والبلد اى قول ذلك البعض ابن سينا بوجوب الاول انصهر من غير ما بعد
 كما يستطاع عليه ان كل ما يصح عليه من الاجسام الكون والفساد اعني تبدل الصورة بصورة أخرى لم يصح عليه
 المستقيمة القسمة لم يخرج اجمع من مكانه وفيكس هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوي الى قولنا البعض بالجمع عليه
 الحركة المستقيمة لم يصح عليه الكون والفساد فثبت صورته بتبدل الصور في بعض الاجسام وابل القول بكونه محالا
 الوجه الثاني في اختصاص الجزء المعين من الجسم العنصري كالماء مثلا بنحو كذا السعير معين من اجزاء الجواهر
 لذلك الجسم انما يكون بصورة اى صورة ذلك الجوز وبذلك اعني انما ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجوز
 ايضا انما تصور ان كانت تلك الصورة حادثة فثان ذلك الاختصاص لا يجوز ان يثبت في ذات الصورة ومن حيث

هي الانشاء بان الاجزاء المتساوية في الصورة حاصلتها احيانا ثباتية فلا يكون الفاعل ان يستدالي ناقلا لعل
 ذلك الجزاء الى ذلك الميزة اذ لو قلنا عدم النقل لكانت اجزائه المتصرفة حاصلة في احياءه ولا يلزم حصولها
 فيلزم من سبب ولا سبب سوى ان الجزء والحسين كان في ابتدا كونه حاصلا في حقيقة تخصيص به حدوده
 الفاعل وهم متر بعد ذلك فيه باقتضاها وصورته وانما كان في ابتدا السكون حاصلا في ذلك الجزء لكونه متصفا
 بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية وجواب الاول ان الاصل ان اخذنا جريا
 منها صدق لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس وان اخذنا حقيقيا صدق وكان العكس كذلك
 اى حقيقيا لا يلزم من صدق العكس حقيقيا صدقه خارجيا لان اى الوجه الجزاء في الخارجى اخص من
 الوجه الجزاء في الحقيقة وصدق الاخص لا يلزم من صدق الاعم فلا يقيده الوجود اى فلا يقيده البيان بالذات
 في الخارج جريا موهوم والوجه عليه الكون والنفاذ لكونه ان يصدق الوجه الجزاء في الحقيقة مع لسا الجاء الكلي الخارج
 التي يريها وجواب الثاني منع وجوب الحدوث لجزان ان يكون مخصص الاجزاء احيانا بامر متعارفا وتساوى
 نسبة الى الكل منفع الجزوان يكون المتعارف متقدرا على وجه يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء اخذنا
 على شئ من هذه الوجوه بل المستد في البطلان نفى الكون والفساد وهو التجربة والتحويل على المشاهدة لا انما
 على عن الغاير فليجب فيها الى بعض كما سياتى في الموقف الرابع ثم نقول في بيان ان تبدل الصور باخرى
 لا يجوز ان يكون تدريجيا فلا يكون حركته بل كونها وفساد الصور لا تقبل الاشتداد وان يتحرك محل الصورة
 الى صورة اخرى منها ولا ينتقص بان يتحرك محلها الى صورة اضعف منها على قياس الكيفيات التي تقع
 فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجى مطلقا بل بتغير محل الصورة الى صورة اخرى ليس باليسر اسوة
 كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية لان في الوسطاى وسطا لا اشتداد او انقضاء بل في وسطا لا
 التدريجى ان يبقى نوعه اى نوع الجوهر المتقل منه لم يكن التغير في الصورة اى لم يكن فيها اشتداد ولا نقص
 بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل ان يبقى شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه كان
 ذلك عدم الصورة لا اشتدادا ولا نقصا ولا الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبا صورة اخرى فنقول
 تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجب في اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة هو الاكثرت
 كلها آتية الوجود وان تعاقب بلا فصل على لث الاكثرت وان وجد فيها بين متعاقبين زمان حال عن تلك
 الصورة آتية كانت الحركة منقطعة ونقص هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه
 بان لبقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جازية فلا يلزم من غلوها انتفاء المتحرك حال
 كونه متحركا كما يلزم ذلك من غاير المتحرك عن الصورة المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم او الما
 ولا وجود لشيء منها حالها عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا حال بالبدئية وفيه تجب
 الا انه يلزم منها حال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له

فذلك الزمان حركة في الكيف سماه ذلك لان الحركة كما تسمى بانتقال المتحرك من شيء بانتقاله ما فيه الحركة بل يلزم ان
لا يكون هناك الاكيفية آتية الوجود ولا يوجد شيء هنا في الازمنة الواقعة بين تلك الالات فان سميت كل
هذه الحركة لم يكن الحركة منطبقه على الزمان نفسها بالقسامة وقدم جوابان الحركة والزمان والمساكنة متطابقة
بحيث يتقسم كل منهما بالقسام الاخر ويكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الاخر فمثل هذه يكون حركة لا تقا
لازم الحركة عنها ولا يتحقق من ذلك الا من ان المتحرك في الكيف مثله فيما بين مبداء وحركته فمثلا
كيفية واحدة سياتي كما عرفت ومثل هذا الحال السيل الذي يقبل اذ اراه على محله على بقاء المحل الشخصي
لا بد ان يكون عرضا تقوم محله به ولا فلا يتصور حركة في الصور المقومة لها وما لا يقدر مبداء الحركة اى ان يقسم
به الحركة وهو المتحرك موجودا محال في زمان كونه متحركا والمادة وحده لا وجود لها فان المادة لا تحصل ذاتا
معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبداء حركتها الى غنها متصورة بصورة
معينة فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة الشخصية كما يكون لصور متعاقبة بالصور
واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب بانها مع احد من تلك الصور ذات تحسنت مع صورته اخرى
ذات تحسنت معينة للذات الاولى وليس بشيء من تلك الذاتات تحسنت حركة وتقال من حالها الى
حالة اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان العيوس لم يستل الاشياء بالضرورة لا تحصل
موجوده الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتعدد واما القائل بالانقسام المتعاقبة للصورة
فلو كانت في ذاتها تحسنت بالفعل لما كانت كذلك وللمبحث فيه محال واما المضاف فطبيعة غير مستقلة و
تفسيما في المفهومية بل هي تابعة لغيرها فان كان متبوعا قابلا للاشياء والاضمت قبلها المضاف
اليهم والا فلا يخفى ان الاضافة تابعة لغيره وخضا في الحركة بل في التغير مطلقا لئلا لو تغيرت بلا تغير
في سرورها كانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كان الاضافة عارضة لا جدي المقولات الاربعة
وقعت الحركة فيها متعاقبا كما اذا فرضت ان ماء اشد سخونة من ماء اخر ويحرك في الكيف حتى صار
سخونة الاخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعنى الاشياء الى نوع اخر منها اعنى الى السخونة
انتقالا وتدرجيا فتتغير الجسم في الاضافة بتغير حركته في سرورها الحقيقي اعنى السخونة التي هي الكيف
وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم يحرك في الاين حتى صار في مكان اقل كان صفر مقدار من
جسم آخر ثم يحرك في الكيف حتى صار اعظم مقدارا فيه او كان على اعلى او صاعا ثم يحرك منه الى
وضع هو احسن او صاعا فقد انتقل الجسم في هذه الصورة اليهم من اضافة على اخرى تدريجيا وتبا
الحركة في سرورها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور اليهم
انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لماعرفت من انها لو تغيرت
في انفسها بلا تغير في سرورها لا استقلت بالمفهومية وبهذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض المنسوبة

ليدوم انتقالها بالعمومية ومنقوض بالابن والوضع فانما من الاعراض انسية مع وقوع الحركة فيها
 بالاتباعية بل يشبه مع القول لم لا يجوز ان تفصيل الموضع من مضاف الى آخر تدريجي فان كونه غير متصل
 بالعمومية لا ينافي في ذلك والامتناع يقال ابن سيناء في النجاة لان وجود الجسم تبع للحركة اسي شوبه له بوسط الحركة
 قال فان مالا حركة فيه ولا تغير لم يتصور كمتى فكيف يقع فيه الحركة اذ لو وقعت فيه لم يكن ثابتا له واقرض
 عليه بان يجوز ان يكون شوبه الجسم بوسط نوع من الحركة ووقع فيه نوع آخر منها وفي النجاة ايضا
 ان كل حركة هي في متي فلو كان في متي حركة مكان لمتي متي آخر هو مع اذ يلزم ان يكون للزمان
 زمان واحد اخر من ان يجوز ان يكون عس ومن متي للزمان لذاته لا للزمان اخره كوض القليلين
 والبدية وقال في الشفا يشبه ان يكون الانتقال في متي وفيها اذ الانتقال من سنة الى
 سنة ومن شهر الى شهر يكون وقته وذلك لان اجزاء الزمان متعقل بعضها ببعض والفضل المشرك
 بينهما هو الان فاذا فرض زمان لشيء كان في آن قبل ذلك الان لا يتم للموضع شاه بالقياس
 الى الزمان الاول وبعده فليتم له شاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك لان سنة
 وجود الاول بداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويؤكد عليه ان الفاضل بين اجزاء المسافة
 حدود وغيره مستمرة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض وفيها ايضا ولكن اذا فرض مكانا
 بينهما مسافة مستمرة كان الانتقال من احدهما الى الاخر تدريجيا فلذا الحال في الانتقال من زمان
 الى زمان آخر بينهما زمان كالنحو والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعا ثم قال في الشفا
 ان يكون حال متي كمال الاضافة في ان الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال في شئ آخر من كم
 او كيف فيقع التغير في ذلك الشئ اولا فيكون الزمان لازما لذلك التغير فترس بسببه في التبدل
 والية اشار بقوله وهو ان متي كالاضافة في قبول الحركة على سبيل التبعية لا على السبب بالعمومية
 فلا يتعلق بالعمومية والتبدل وقد عرفت ما فيه وكذا الملك فانه ايضا مقرون بتواليته لموضعها في التبدل
 والاستمرار واما قوله ان لغير وان تفصيل فثبت بعضهم فيها الحركة والاطل قول هذا المذهب بان لا يتصل
 من التسخن الى التبريد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والالزم التوجه الى العندين معالان التبريد توجه
 الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشئ الواحد في الزمان الواحد توجه
 الى العندين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبريد لا يوجد الا بعد وقوع التسخن في زمان سيكون كما لا يخفى
 لا يتبين المتناقضتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبريد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين
 والتبريد وتعالى ان يقول ان اثنين لم ترتب تعلقه في القوة والضعف في زمان يتصل التسخن من مرتبة الى
 اضعف منها وكذا الى ان يعبر بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبريد فلا يلزم التوجه الى العندين ولا انقطاع
 الحركة في انهما بل عند تمايزهما بالحق انهما اسي الحركة فيما تبع الحركة في غيرهما لانها ايضا حالان نسبتيان

لذلك المكان لا اراديا موقنا على اشور والارادة وكذا القول في الكيفيات والكميات وملازم بعضها لبعض الاجسام
 وعلّم من ذلك الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية ان العلم بالحركة الارادية ليس في النفس انما يتبادر وبعده احتملا فما ينبغي ان
 النفس لا يستمر فلا يكون وحده علم بالحركة التي هي تجددية غير مبتدئة لنفس غير متكشفة نوع واحد من الاجسام
 ذوات النفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه ولا يجوز ان يقصود الكل الى صل النفس
 لان نسبتها الى الحركات الجزئية سواء وكذا الارادة انما شتى من التصور الكلي لا يكون الكيفية متساوية والنسبة
 الى جزئيات الحركة فلا يصدر شئ من تلك الجزئيات من النفس مع تصور اواردها الكليتين بل الماهي اسي
 علم الحركة الارادية تصورات جزئية مترتب عليها ارادات جزئية فالماشي نحو بعد اذ لم في كل خطوة ارادة جزئية
 تالية لتصور جزئي قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتيح ارادة متعلقة بتلك الحركة ثم ان المسألة التي لتلك
 الحركة يمكن ان يفرض فيها حدود جزئية يخرج بها المسألة الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يتجلى بعد الارادة المتعلقة
 بجميع الحركة الى ان يصل حداسين وينبث عند ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسألة الذي انفصل
 بذلك الحد وكذا يتبادر الى احتمالات استتبعه للارادات فتفصل الارادات في النفس والحركات في المسألة ويولد
 فرض القطع لتحليل القطعت الارادة والحركة ولما علمت الحركة القرينة في القوة التي احدها القاسم في المتحرك
 المقصود الخامس الحركة القهضية امور مستتة الاول باب الحركة اسي سببا انما على فان الحركة لا يمكن الوجود
 فلا بد لها من علّة فاعلم انما في الحركة اسي معلما فانها عرض فلا بد لها من محل يقوم به الثالث ما فيه الحركة
 اسي القول من المقولات الاربع المتحدثة الرابع مائة الحركة اسي المبدأ والخامس ما اليه الحركة اسي القهضية وذلك
 اسي اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والقهضية باصل انما يكون في الحركة استيقدة واما في الحركة المستندة الفلكية
 فلا يكون ثبوتها الا بالفرض فليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها لا بحسب الفرض كما هو السادس المقدار
 الى الزمان فان كل حركة يكون في زمان آخر لا يزودها قضا والحركة كذا هذه الامور الاربعة من حيث انها افعال
 من حال الى حال اخر اسي تدريجيا المقصود السادس قد علمت ان افان الحركة متعلقة بموت
 فوجدتها متعلقة بموتها اسي ومدة هذه الامور المستتة لا يدرى موزونة ووجدتها اسي ومدة الحركة كما مر في
 مباحث الوحدة المتخفية او نوعية او سببية فانه اسي في بيان وحدتها فلو لم يأت احد في وحدتها استخفية
 ولا بد منها من وحدة ماله الحركة فان العرض الواحد باحتمل محله واحد بالخصائص موزونة ان لا يقوم العرض
 الواحد بالخصائص جملين ولا بد اليه في وحدتها استخفية من وحدة ما فيه الحركة اعني القول انما في الواحد قد قيل
 ونحوه في زمان كونه فاعلم انما في الاستحالة والمنعوق قطع المسألة حركة معلومة وان اتحاد عمل
 وانما قدودت الحركة منها مع اتحادها من حيث اختلف ما فيه الحركة اختلفا فاحتملها موجبا لاختلاف الحركة لنفس
 كما سياتي بل قد يكون له اسي لشئ الواحد النوع من الاستحالة كالمتشقق والقشور والافزج في الفأنة
 متلافية تعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الاما نوع في جنس واحد هو الكيف المحسوس

بل نقول اذا تعددت المساحة وافي حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسب لان الحركة في مساحته غير الحركة
 في مساحه اخرى قطعاً وتصح ذلك اسي وحدة مافيه الحركة وحدة مامنه واليه اذا لو اختلفت المبدأ والمنتى
 لم يكن مافيه واحد بانخص الغزوة فمعدتها تالفة لوحدة مافيه فاشترط وحدة مافيه لئلا يفتنى عن اشتراط وحدتها
 ولا يكفي في الوحدة اشخص الحركة وحدة مامنه واليه وان اعتبرنا وحدة مافيه ليجواز اسما واما بانخص مع تعدد
 الحركة بان يكون الطريق مختلفاً فيما بين مبداء معين ونهتى معين كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى
 الغبرة الى العود وتارة من السودا وتارة منه اسي من البياض الى الصفرة الى الخضرة الى السيل الى السواد
 وتارة منه الى الحمره الى القهقهة الى السودا فالحركة من البياض الى السودا لم ينعين يمكن ان يفرض على
 هذه الوجهة فيكون المبدأ والمنتى واحداً مع تعدد الحركة بوسط تعدد مافيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من
 مبداء معين الى نهتى معين تارة على الاستقامة تارة على الاستدارة فلهذا ان اعتبرنا وحدتها لا يفتنى عن
 اعتبارها وحدة مافيه كما كان اعتبارا لوحدة مافيه ما من اعتبارها وحدتها ولتقابل ان يقول اذا لم يلزم خط واحد
 الزمان لم يكن وحدة مافيه مستلزماً لوقتها ولا اختلافاً مستلزماً لاختلاف مافيه فان جهما واحداً قد تحرك
 في مسافة واحدة تارة صاعداً وتارة باطواً واذا اخطو خط واحد الزمان كان وحدتها تقضيته لوحدة الفيد ولا
 يفتنى وحدة الحركة من وحدة الزمان اذا الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان العدوم
 لا يعينها ويبيدها فانه لو جزمها وحدة كذلك يجاز ان يكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فلهذا لا بد
 للحركة في وحدتها اشخصية من وحدة الموضوع بانخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة مافيه وليست
 وحدتها لازمة لوحدها لهما من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا
 اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتى ايها كانت الحركة واحدة اشخصية قطعاً ولو لم يجز جهتا مع وحدة
 المحل والزمان كلفى ولزم وحدته مافيه كما اشرنا اليه الا ان اعتبار الاشياء ولس من اعتبارها لا يلزم
 والى ال فاما واحد وهو انه لا يثبت في شخص الحركة منه وحدة اموجته من تلك الة لان اختلاف
 واحد منها اسي واحد كان ليلزم تعدد الحركة كما لا يخفى واما وحدة المحرك فلا عبرة به في كون
 الحركة واحدة اشخصية فان المتحرك يحرك ما قد يحركه محرك اخر قبل القطاع وحركته والحركة الصادرة
 عنها واحدة اشخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة لوجوب الاشخصية فيها فياتوهم مرجعاً متناد
 بعضها الى محرك وبعضها الى محرك اخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد والا يكر
 ان الحركة الفلكية مع اتصافها في نفسها بغير ما انقسات وجمية بحسب الشروق والغروب المسامحة
 وذلك لا يخلل وحدتها اشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركاً وان كان له اثر فان
 كان له اثر عين اثر المحرك الاول لزم تفصيل المحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد تخفى وان كان فيه فقد
 تعدد الاثر انما عني الحركتين قلنا نحن ان الاثرين متغايران وذلك لا يخلل الوحدة اشخصية للاتصال لئلا

[illegible]

[illegible]

[illegible]

انما لا يتصور ان يكون الجسم في الحركة الفلكية بلا شئ قد بقيت البطء بال
 تحريكه كسكانه وانما لا يتصور ان يكون الجسم في الحركة الفلكية بلا شئ قد بقيت البطء بال
 فبالاخر في كل من هاتين الحركتين في آخرهما في قول الحركة لا يكون في الحقيقة بالسرعة والبطء وليس
 احدا من النوع فان الحركة الواحدة تسير في السبيل الى مركزها بطيئة بالنسبة الى اخرى مع ان ما هيته ما واداة
 لا اختلاف فيما ولا نهما في السرعة والبطء فالحال ان لا يشتد او لا تنقص فان المسافة الواحدة يمكن قطعها
 بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطء فلا يكون ان فصلين للحركات لان الفصل لا يقبل الا شدة او لا تنقص
 المقصود الثاني في عشر قال ان الحكماء في البطء اما في الحركات الطبيعية فبالسرعة الخروق التي في الطبيعة
 فان قوامها لظن ان شدة الحركة الطبيعية واتسوي في اقتضاء البطء والحركة كما لا مانع اللوا فخرول الحجر الى الارض
 في الماء والها من نزولها في الماء او في الحركات القسرية والارادية فبالطبيعة اما واداة وذلك ان
 لما كان الجسم الكبر مقدار او كان الطبيعة السريعة فبالاخر في ذلك الجسم طبيعة شدة ما لا تقاسر والحركة
 بالارادة واتسوي في اقتضاء البطء وان شدة الخروق والقسر والحركة بالارادة ومن ثم كان حركة الحجر
 الكبير الهام من حركة الصغر في مسافة واحدة من قاسر واحدة فبالطبيعة مسافة الخروق كالسهم الذي في القوة
 واحدة تارة في الماء تارة في الهواء وكما شخص السائر فيها بارادة با عاقد واحد بها كثر ولا فرق في ذلك ولا
 يعني ان مسافة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من مسافة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان مسافة خروق الاصغر اكثر من
 مسافة خروق الاصغر اكثر من مسافة خروق الاكبر على تلك النسبة الخروق التفاوت الذي بسبب الطبيعة فبالاخر
 الجسمان في المسافة كحركة واما في الحركة مثل ان يكون قاسر واحد الجسم الكبير في الماء او الصغر في الماء الذي
 فيه مسافة على مسافة الواحدة اربعة اضعاف الزيادة التي في طبيعة الاكبر المقصود الثالث عشر في بعض الحكماء
 في سرعة واتسوا في المسافة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وابطحة سكونا فالحركة اذا مسد
 قسرها بين فلا بد ان يكون فيها بطء يحصل ما ذكره ان كل حركة مستقيمة تنسب البتة الى سكون وذلك
 لانها لا تدب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد قنانية فاما ان يقطع وهو طرأ وترجع على سمتها او
 تنقطع على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين اثنين مستقيمتين فيكون الاولي منقطعة وثمة غيرهما
 كالحال من الحكماء واكثر المتكلمين من المتكلمين في اما المتكلمون في كل من الطرفين في انسابه طريق فقال الحكماء انما
 الى انتهى في اذلو كان زمانيا فالتوقف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو
 زمان الوصول لا كايه من خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصله في النصف الباقي ويعدو المحذور
 والظاهر ان يقال انما الذي هو متسوي المسافة المستندة لا يكون منقسما في ذلك الاستدلال لا يمكن تمامه حلا
 فالوصول اليه اني اني كان زمانيا كان ذلك الحركتين متعلق الوصول اليه شيئا فشيئا ثم ان الوصول
 عليه هي الميل فوجب ان يكون بهذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الواحدة يجب وجودها حال وجودها

[illegible]

انما قيل عند التعليل بحسب السكون واللازم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتقاد واللازم
 او بالاعتقاد والاحتياج مع اتحادهما واثباتهما فيكون كلهما محصيا واجواب عنه ان الجبائي ليس قايما بتوليد الاعتقاد
 المتحرك ولا الحكم بل هو قايما بالاعتقاد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصاعدة عن الجبائي
 واما السكون فتأمل ليسكون من اثنين فكل من الطرفين ايضا في الكسار طريق فقال الحكماء ان صح وجوب
 السكون بينهما فاذا فرض انه صدق الحزول وهبط الجبل فتلقا في الجو بحيث يماس سطحهما فاشك انه ينزل
 الحزول راجعا وعيند وجوب وقوف الحزول في وسط السكون بين حركتهما الصاعدة والهابطة وذلك يوجب
 وقوف الجبل لمصادمتهما لا متابع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري السبلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل
 لا يقع في الجول لمصادمته الحزول وقد يجب بيان الحزول لا ليعاود الجبل ولا تاسه في الصورة المفروضة بل
 يخرج بركه فاذا وصل اليها رجة وتحفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك الذي ذكرتموه من تلقاها
 ففرض محال ويكون استلزامه للحم الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجب
 الاعتقاد واللازم لانه لا يقع في الحركة النازلة لا السكون ولا يوجب الاعتقاد والمجملات فانه يقع في الحركة الصاعدة
 لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتقاد وقد يجب الجبائي على اصله فيقول لا سلم انه لا مولد غير قبل
 المولد هو الحركة السابقة فالحركة الصاعدة توجب حركته بالية بشرط غلبة الاعتقاد واللازم ويوجب السكون بشرط غلبة
 الاعتقادين وقد مر ذلك في مباحث الاعتقاد والمصدر الخامس في الاضافة قبل المصداق الرابع في المقولات
 الستة وستون في فيديان احوال الاين على مذهب الحكميين والحكماء وافرونها الاضافات في مصداقها وكذا في
 سائر النسب بما مضى في صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث وفيه مقاصد ستة الاول الابوة وهي المقولة
 بالقياس الى الفعول لا حقيقة لها الا ذلك امي ليس حقيقة ما سوى انما تارة مقولة بالقياس الى نسبة اخرى مقولة
 بالقياس الى الاول وحاصلها النسبة المتكررة وهي الاضافة التي تقدمت المقولات ويسمى مصفا حقيقيا
 ويعال لذات الاب المعروفة لهذا العارض اضافة ايضا وكذا يقال الاضافة للمعروض مع العارض وهران
 ليس بان مصفا مشهورا فلفظ الاضافة كلفظ العنات يطلق على ثلثة معان العارض وصدمة والمعرض وصدمة
 والمركب متعلقة لهم بها من اجل ما بهت بالقياس الى اليز لا يرايه ان يلزم من لعنقة لعن الغير فان اللازم
 البنية كذلك امي هي بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فدخل جميع الماهيات البنية اللازم في تعريف
 المضاف بل يراد به ان يكون من حقيقة تعقل الغير فلا يتم لعنقه الا بتعقل اليز فلا يتم لعنقه الا بتعقل اليز امي هو في
 حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ما بهت بالقياس الى العارض اذ قيد ذلك اليز بكونه نسبة يخرج بانه غير النسب وبيد في
 هذا القول يتناول المضاف الحقيقي وهو القسم الثاني من المشهور في معنى المركب واما القسم الاول منه اعني المضاف
 وصدمة فليس له عارض يتعلق به في مباحث الاضافة فلا يرايه اختصاصه بالحق في قلنا لا لا مقوله الا مقولا بالية
 الى الغير على الوجه الذي تحققت فان المركب شتم على شيء آخر كالان في مثالا المقصد الثاني للمضاف خواص

اى خاصيتان الاولى الكفاية الى الوجود والعدم بحسب الذهن الخارج كليهما وجدا معهما في الذهن او في
 الخارج وبعد الاخر في كلا العلم بهما في احدهما عدم الاخر فيه فان قيل فما قولك في المتقدم والمتأخر بحسب الزمان
 فانها متغايران مع ان المتقدم الزماني لا وجود له بالاعتبار الذي به كان متقدما مع المتأخر الزماني وكذا
 المتأخر لا وجود له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود للتحقيق منهما الا في الذهن فان المتقدم والمتأخر امران
 اعتباريان احدهما عقل اذا فاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون الجسم المركب منهما ومن غيرهما
 الية اعتباريا فلا وجود للتفاضل بينهما في الخارج بل في الذهن وبها سعادته فالتكافؤ بين الحقيقتين
 وكذا بين المشهورين المعبرين باق بحال والمأخوذ منهما اذا اخذوا معهما فقد يتفكان كالملك والمملوك
 والاب والابن وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما ننسك عليه الخاصية الثانية وجوب الكفاية
 في النسبة ومبررنا اى عن الشك في النسبة بالا انعكاس ويقال ان الخاصية الثانية وجوب الانعكاس
 وهو ان يحكم باضافة كل من المضافين الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه يعني ان اذا اخذت كل واحد
 من المضافين من حيث انه مضاف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب ان يعكس هذه النسبة
 فتنسب الآخر اليه الية فلما ان الاب اب الابن فالابن ابن الاب وانما اعتبرنا بالتحقيقية وقلنا
 من حيث كان مضافا اليه لانه اذا لم يرع هذه الحقيقة لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب لسان
 لم يلزم ان هذا لسان لاب والاصل ان هذه الخاصية انما هي للمضاف المشهورى اعني المعروض
 الاخذ من حيث انه معروض لاهل كالأب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا
 احدا المشهورتين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة وانما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يصور
 الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة اليه النبوة وفي قيد الحقيقة شارحة الى ذلك لمن كان لقلب
 فتذكر وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له اى المضاف من الجانب الآخر اسم كالجنح
 فانه اسم لاهل التفاضل مع ما خذوا مع اضافته وليس للمضافات الاخر اعنى الطير اسم كذلك فيقال الجنح
 جنح الطير ولا يقال الطير لجنح الجنح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعلم ان اى المضافات
 من الطرفين الاخر فقط والى النسبة كذا في الجنح فانه يجب الانعكاس ح والاضابط في معرفة طريق
 الانعكاس ان يحج او صاف كل واحد من الطرفين ويظهر فيها ما يوصف وحدثه بحيث اذا وصفت
 فحدث ما عده لبعيت الاضافة بينهما واذا رفعت ووضعت محروما لم يمتك الاضافة فلذلك لو
 من الاضافة الحقيقية فاذا جرت عن كل واحد من الطرفين ما يدل عليه ما خذوا مع الاضافة الحقيقية سواء
 كان لفظا مفردا ومركبا ونسبت احدهما الى الآخر فكست تلك النسبة لفظا المقصود الثالث
 الاضافة لا يستقل بوجودها اى ليس لها وجود منفرد لم تصور تعيينها بنفسها بل وجودها ان يكون لها املا
 الاشياء فيكون تخصيصها بتخصيصها بما تحصل لغيره فخصه وتوهم ذلك اى تحصلها بتماثل الحق تارة

بان في هذا الحق والافاضة على حسب تعيين الحق والحق وليس ذلك لما خذ على
 هذا الوجه هو الحق ليس هو الحق كسب من القول ومن هو صوابه وانما بان يوجد الافاضة مقرونا بها الحق والحق
 الشيء واحد مقيد فاعرف ان ذلك الحق وهذا الحق والافاضة وتوصلها فالتشابهة وهو الاسماء والمواصفات في
 غير الكيف المتحد الموافق فاذا اعتبرنا الاتحاد والوافقة من حيث انه في الكيف كان في عاين الافاضة
 المطلقة متحصلا بحسب قوة الكيف وكذا الحال في المساواة والمماثلة الا ان كانت في طرق مختلفة
 كانت في الطرق الاخر مختلفة ايضا على حسب فصل الطرف الاو شخصيا كان اولوعيا وليست هيست
 تقيض اللازم تقيض اللزوم انما اذا كانت في طرف مطلق اى غير محصور في الطرف الاخر مطلقا ايضا
 فالنصف المطلق في مقابل النصف المطلق وبهذا النصف في مقابلته من النصف فظهر ان اى المتضامين
 عرف بالتفصيل وتعيين عرف الاخر بل كن هذا اذا حصلنا نفس الافاضة الحقيقية كالنصفية والنصفية واما اذا
 حصلنا موضوعا فاعلم يلزم تحصيل المتضامين المتقابل له تحصيل الراس حتى يصير هذا الراس لا يوجب
 تعيين من الراس يعني ان الراسية اضافية متفاوتة لبعضه بخصوص بالقياس الى ذى الراس
 فاذا حصلنا ذلك الضمن حيث انه جوهري معين حتى صار هذا الراس لم يلزم تحصيل الشخص الذي
 هو ذى الراس نعم اذا حصلنا الراسية التي هي الافاضة الحقيقية حتى يصير هذا الراسية وجب تحصيل
 الافاضة في الطرف الاخر فيكون الراس وذو الراس متعينين متقيد المقصد المرتب على الافاضة
 تقسيمات من وجوه الاول اما ان يتوافق الافاضة من الطرفين كالجوارد الاخوة واما ان يتخالف كالان
 والاب فان النبوة والابوة تتخالفان في الماهية والتخالف اما محمدا وكما الضعف والنصف فان نصفية
 شئ واحد يكون بالقياس الى احد اخر الى امور كثيرة وكذا النصفية والاحمد وكذا لافل والاكثرتان
 اقلية شئ واحد يكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية الثانية ان قد يكون الافاضة
 موجودة في كل واحد من المتضامين كالعشق فانه لا يدرك العاشق وجمال المعشوق فكلوا حد من
 العاشقية والمعشوقية انما ثبتت في محلهما بواسطة ضعف موجود فيه والضعف في احدهما فقط كالعالمية
 فانها بصفة موجودة في العالم وهو العلم دون المعلوم فانه متصف بالمعلومية من غير ان يكون له بصفة
 موجودة ليقضي التصاهد والالمعلوم بكونه معلوما بصفة موجودة وقد لا يكون الافاضة بصفة حقيقية اصلا
 اى في شئ من الطرفين كالعلم واليسار ليس اليتامن متعة حقيقية بها صار ميتا منا وكذلك الميتا
 الثالث قال ابن سينا يكاد الافاضة ينحصر في اقسام في المعاد وكذا الغالب والقاسر والممان وفي
 الفعل والانفال كالقطع والكبير وفي المحاكاة كالعلم والكبر وفي الاستحالة كالمجاورة والتشابهة والاشياء
 والمساواة واعلم ان التقلب في المباحث المشرقية من كلامه هو كذا الكاد يكون الافاضة منسجمة
 في اقسام المساواة والتي بالزيادة التي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة

فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة وكما قال في كتابها هو الرفع واما التي بالنقصان
فكما لا بد والابن والقاطع والناقص واما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة وكما قال في كتابها هو الرفع واما التي بالنقصان
والجس ياتي بالجسوس على ان ذلك لا يثبت بغيره ولا يثبت عليك انه لو بدل في جارية الكتاب لفظ
المعادلة لفظ الزيادة ليطابق المستقلا ان يحجب المعنى او يكون حقه وفي الايجاد قايما مقام المعادلة واما
وقوع الخبر مرتين احسن فلا بأس به لان الخبر اللفظي حكايته يثبت بالخبر عن الركن الاضافي قد لخص للمعقولات كمالا
للوابعث الى ايضا كالاول والجزء كالاب والابن والكم كالصغير والكبير من المقادير والقليل والكثير من
الاعداد والكيف كالاحر والابود والمضاف كالاقرب والناقص كالاعلى والاسفل ومتى كان لا قدم
والاحد والواحد كالاشد والاعلى واصحابا والملك كالاعزى والاسنى والفعل كالاقبح والافعال
كالاشد لسمي الخ مس قد يكون لاسم الطرفين اسم اى يكون لهما باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد
مخصوص بذلك الطرف كاللاوة والنبوة او من احدهما فقط كالمبدأية او لا يكون لهما اسم مخصوص بشي من
طرفيها كالاجرة السدس قد لو منع لهما ولو ضوعها معا اسم فيدل ذلك الاسم عليهما بالتضمن سواء كان اسما
مشتقا كالعلم او غير مشتق كالجنح المقصود الخامس ومن اصنام المضاف التقدم والتأخر
قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلية كالتقدم المعنى على الضوء الفاليع من وقت قدم
حركة الاصبح على حركة الخادم فان الفعل يعلم بانته تحرك الاصبح فيترك الخاتم اذا لم يكن ان يقال
تحرك الخاتم فيترك اليد وليس ذلك اى تقدم حركة الاصبح على حركة الخاتم بالزمان والا لزم التداخل
فانه اذا تحرك في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان فيبقى في علم تحريك اصلا لزم تداخل الجسمين ولا
بالذات فان حركة الاصبح ليعمل لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم وليست داخلية في حركة ودخل الواحد
في الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا نظائرا ان هذا التقدم ليس بالبرث ولا بالترتيب بل هو لان
وجوده اى وجود حركة الاصبح اتم والكل في نفسه فاجب لذلك وجوده اى وجود حركة الخاتم كانه
الضوء القوي الكامل يوجب ضوءه فاقصافه لعلها بحسب استعداده فلذلك ثبت بينهما ترتيب
عقل هو التقدم بالعلية والثاني التقدم بالذات كالتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يعقل ذات الاثنين
وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد معا ولا يتم له اى للاثنين ذات الابد اسمها وارتقا لهما وجودا
بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف الاول فانه حكم باعتبار اوجوده باعتبار الآلية
في نفسها وقد ذكره ان التقدم الذاتي السنى. تقدمه اى مجموع مخصوص به والشئ مقبلا الى هذه دون
سائر علله النقص فانه داخل تحت التقدم بالعلية كما سيصرح به السبيل المشهور في كتب القوم اى
المتنازع اليه ان كفى في وجود المتنازع كان متقدما عليه بالعلية له اثره في جميع بشرايط التثيرة وارتقا فاصح
وان لم يكن كان متقدما عليه بالذات والجمع وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاهدا لعل النقص فانه لم يكن

المتقدم الذي على القدر المتحرك بين التقدم على والقدم على وبين الترتيب القطة الثاني من الاعتدال المتحرك
 القادرينها واختلاف على الترتيب الثالث المتقدم بالزمان تقدم موسى على عيسى عليه السلام فانه ليس لذات موسى
 والتقدم من جوارحه الزمان مستند ان موسى وجد في زمان ثم انتهى ذلك الزمان وجاء زمان آخر وجد فيه
 عيسى فالتقدم هنا من الزمان اولاً وبالذات ومغايرة الاولين بحيث اذ ليس شيء منهما راجعاً الى الزمان و
 بالاول باعتبار الوجود والاعتدال فيه والثاني باعتبار ذات اشئ معينة الرابع التقدم بالشرف كما لا يبي
 على غير معنى الذي فهم ان من التقدم بالترتيب بان يكون المتقدم اقرب على مبدأ معين والترتيب كما في
 الاجناس الترتيب على سبيل التسلسل الانواع الاضافية المترتبة على سبيل التسلسل فان كل واحد من هذه الامور
 المترتبة في مرتبة كمال العقل يستحق وقوفه على ما هو ووصفي وهو ان يكون وقوف المتقدم في مرتبة المتأخر كما
 في صفات السجدة وتختلف ذلك في التقدم الترتيب حيث يصير المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً بما يجدها كانت مبدأ
 تقدم متبدي من الترتيب فيكون الصف الاول متقدماً على الصف الآخر وقد يتبدى من الترتيب كالحال
 وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ وكان الجسم متقدماً على الحيوان واما اذا جعلت
 الانسان مبدأ والعكس وقال المتكلمون ههنا نوع اخر من التقدم مغايرة للوجود ونحوه المتقدم تسلكا لاجزاء الزمان
 بعضها على بعض مثل تقدم الاس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس تقدماً بالعلية ولا بالذات لعدم الترتيب
 واستحقاقها بين اجزاء الزمان مع ان التقدم والمتأخر في بيزين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب
 والبالشرف والترتيب وهو ظاهراً ان الاس على اليوم شأنه شأنه بالزمان في الغد فليس بين اجزاء الزمان ترتيب
 عقلي ولا وصفي بل نقول امتناع الاجتماع كلف لثاني نفي هذا الارتباط والارتمس في الارض بان
 يكون كل زمان متحركاً وقد اختلفنا ذلك في جميع في مهاج الزمان وقد يجب عنه بان ذلك التقدم الذي
 بين اجزاء الزمان هو التقدم بالزمان اعني التقدم الذي لا يجب فيه التقدم والمتأخر وانه اى تقدم
 الذي هيئته التقدم الزماني لا يرضى اولاً وبالذات الا للزمان فاذا اطلقنا على غيره وكان ذلك تقدماً
 بالارض لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى عيسى عليه السلام كما ان تقدمه ترضى لكم وهذا ذاتاً فاذا تحرك
 غيره كان بوسطه لكم وذلك لما يجب لكم كما اخر كل ذلك ههنا اذا ما بلغ الزمان انه متقدم هذا التقدم ارض
 ان زمانه متقدم ولا يجب ذلك ان يكون للزمان زمان وقدم في مباحث الزمان ليج تفصيل لهذا المقام
 وبهذا الذي ذكرناه اعني القسم السادس من التقدم يعني بالبحث كثيرة بين الطائفتين ههنا ان الحكماء
 لما جعلوه راجعاً الى التقدم الزماني ادعوا تقدم الزمان المتقدم المقدم المتحرك اذ لو كان حاداً لا كان
 عدده سابقاً على وجوده سبقاً زمانياً فيلزم وجود الزمان حال عدمه المتكلمون لما جعلوه تسلسلاً براسه جزوا
 تقدم غير الزمان على وجوده تقدمه بحيث لا اجتماع المتقدم والمتأخرين غير ان يكون مع عدم الزمان زمان
 تقدم عليه اى في هذا المعنى وتتحقق حاله كما يؤول قدمك في تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق

واما الخلف الحكماء في حصر التقدم في الانواع الخمسة مما ليس خاضعا لمقايير الزمان المعنى والاثبات بل هو
 نوع ضبط للحكم المستقر الى فعالوا المتقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاول لا بد فيه من توقف
 المتأخر على المتقدم اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا من غير عكس لئلا يلزم الدور والوقوف
 اما ان يكون نوعه بحسب لذات وذلك بان لا يتم ذات المتأخر الا بذات المتقدم كما مر في الاثنين
 الاول واحد وهو التقدم بالذات واما ان يكون نوعه بحسب الوجود دون الذات بان يتوقف وجود المتأخر
 على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لانه ان كان يكون مع اشتراط ما يشترط وجود المتأخر
 بالعدم الطارى عليه على المتقدم ام لا فالاول هو التقدم الزماني لان وجود المتأخر من اجزاء الزمان
 يتوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارى عليه فان المتقدم منها لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده
 لم يتصور وجود المتأخر منها واما الزمانيات فتدور في ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون التقدم
 منها من حيث هو تقدم مجامعها للمتأخر والثاني وهو ان لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطارى على المتقدم
 بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول للتقدم المورث التام وتقدم العمل الناتجة
 سوى اجزاء العلول والثاني اعني التقدم الاعتباري لا بد فيه من مبدأ التغيير العلية استبعاد ذلك المبدأ
 اتماما وهو التقدم بالشرف ام لا وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم
 بالرتبة لان صاحب الغلبة يجتاز في المراتب المكانية الى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان
 اسبق في الشرح في الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ مناه ان زمان
 الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتأخر فبيان الاول ان التقدم ان جازين
 اجزاء الماضي فكلما كان العدم الآن الحاضر هو التقدم وان جازين بين الماضي والمستقبل
 الماضي مقدم على المستقبل واما هو اجمع عند الجمهور انما قالوا ذلك لظنهم الى انهما فان ذات متقدمة على
 ذات المستقبل ومنهم من عكس الامر لظنهم الى عاوضها فانه كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يعبره لا يتم بغيره
 مستقبلا لغيره من قبل كونها ضاها في جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو ان التقدم امر ذاتي
 ليس للمتأخر في التقدم الذي كونه متوقفا على جزاء واطلا في قوام المتأخر وفي التقدم العلي كونه موجودا
 في الزماني كونه معني لزمان اكثر لم يحضر للمتأخر في الشيء في زيادة كمال وفي الرشي وصول اليه من المبدأ
 اولا واذا عرفت اقسام التقدم والتأخر عرفت اقسام المعينة بالمقارنة فالمعينة الزمانية ظاهرة وكذا المعينة
 الشهرية شخصين متساويين في الغضيلة والمعينة بالرتبة كمنوعين متعابدين بحسب جنس واحد شخصين متساويين
 في القرب الى الحراب والمعينة بالذات كمنوعين معاينة واحدة في مرتبة واحدة والمعينة بالعلية
 كمنوعين لعلو كمن شخصين مع نوع واما بيان اطلاق تقدم المتقدم والتأخر بالمعينة على الاقسام الخمسة بالاشارة المعنوية على
 سبيل التوطؤ فبيان وبالاشارة الى المعنى او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة ليعنى شيئا منها ولا علم

الموقف الرابع

في الجواهر وقدمه ومزاجه وأبعده

المقدمة

أما تعريف الجواهر فقد علمت من التقسيم المذكور في صدر الموقف الثاني وهو أنه يمكن موجودا
 في موضع عند الحكماء أو حادث متغير بالذات عند المتكلمين وعلمت أيضا من تعريف العرض في صدر الموقف
 الثالث لطريق المقابلة وهو أنه عند الحكماء ما يثبت في الأعيان كانت لا في موضعين عند الحكماء
 موجود متغير بالذات فلا يفيد اعتمادا على علمك به وإما التسمية فقال الحكماء الجواهر أن كان حالها في جواهر
 آخر صورة أماسمية أو زعمية فإمكان محال لها في الصورة فمبني على أن كان مركبا منها مجزئ أما مطلقا أو نوعا
 والأول أن لم يكن الجواهر حالادلا محلا ولا مركبا منها فان كان متعلقا بالجسم متعلقا بالتدبير والتصرف والتحريك
 فمقتضى الانفصال وانما قيد المتعلق بالتدبير والتحريك لأن انفصل عنهم متعلقا بالجسم على سبيل التامشرو
 لهذا التقسيم الذي ذكره مبادي مبي على لفظ الجواهر الفردة على تقدير ثبوته لا صورة ولا سبيل ولا تأثير
 سنابل هناك جسم مركب من جواهر فردة وعلى تقدير انتفاء الجواهر الفردة عما يميز بعدان يبين أن المحال
 في الفرد يكون جواهر فردة من الجواهر الفردة في غير كونها صفا قايما فلا يثبت جواهر حال
 لا تأثير مركب من حال ومحل جواهر فردة ولا جواهر فردة من الجواهر الفردة من الجواهر الفردة
 لا تأثير مركب من جزئين أحدهما حال في الآخر والأول لم يصح أن الجواهر المركب من جواهر فردة من حال ومحل جواهر
 ولم يثبت ستمى منها مبي من البينين بمراد من الأول مخالفت للظاهر كما عرفت والثاني مما لا يميز
 به يكون وجود جواهر يكون محلا لجواهر فردة ولا يكون شيئا منها قابلا للامتناع الحسية فلا يكون ذلك المحال
 ولا المحال صورة ولا المركب منها مجزئ ولا مبادي مبي أو لا تأثير مبي أو لا تأثير مبي أو لا تأثير مبي
 على الاشكال المذكور بقوله لا يمكن القول بالامتناع الجواهر الفردة من الجواهر الفردة من الجواهر الفردة
 جبراً فاما جبراً فالجبر ليس كذلك فان كان جزئاً فان كان الجسم به أسس بذلك الجزر حاصله بالفعل
 فصورته والأحادية وان لم يكن جزئاً منه فان كان متصرفاً فيه فمقتضى الانفصال فمذا ترديد حائله في غيره
 حلول الجواهر في شيئا ولا تركيب الجسم من جواهر فردة من جواهر فردة من جواهر فردة من جواهر فردة
 فان الجسم إذا تركيب منه لم يكن فيه الجواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة وأما البطلان فمقتضى
 فمقتضى حقيقة الجسم لا يثبت عليها أن ليس جبراً ولا جزئاً ولا متصرفاً فيه لا يجب أن يكون عقلا
 بل حازان يكون جبراً لنفس العقل وقال المتكلمون لا جواهر إلا المتغير في القابل بالذات للامتناع
 الحسية كما مر من أنهم نفوا الجواهر الفردة وكما استدلوا عليها عندنا فاما أن يقبل المتغير في القابل بالذات
 جبراً واحداً أو أكثر فهو الجسم عند الاشاعة أو لا يقبل اصلاً وهو الجواهر الفردة فمقتضى أن الجواهر فردة

في بزيّن التسمين وان اتفق بتركيب منه جسم هو جسمان من الجوهر العنصريين **الاول** الجسم عند الجوهر العنصري
 مجموع الجوهرين التامين لكل واحد منهما وعند القاضى وان اتبعه ان الجسم هو كل واحد من الجوهرين **الاول** اى
 الجسم هو الذى قام به التامين اتفاقا قاسنا والتامين عرض لا يقوم بغيره على اصولي اسماءه الاستماع و
 قيام العرض الواحد شخص بالكثره فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين التامين توافقا على حده متمهما
 الاجم واحد وليس ذلك نزاع على راجع الى ان الجسم يطلق على ما هو موافق في نفسى فيما بين اجزائه
الاول انه قد يطلق على ما هو موافق مع غيره كما توهمه **الامدى** بل هو نزاع في امر متوهمى بوجاهة بل بوجاهة
 علم اى في الجسم امر موجود لا جزاء التى هي الجوهر الفرد هو الاتصال والتامين كما ثبتت المنزلة
الاول وجدها في الجوهر **الاول** فقالوا الجسم هو مجموع الجوهرين والقاضى الى التامين فكل من كان له واحد
 منها جسم ولا يخفى عليك ما في هذا من كثرته **الثاني** من التامين الجوهر الفرد لا يمكن له اتفاقا مع كل
الاول اى الجسم **الثاني** احاطه واحد هو الكثرة او عدد وهو المصلحة ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان لم
 هو التامين ولا يعقل النهاية الا بالنسبة الى ذى النهاية فيكون هناك لما هو جزء ان علم قال بالقاضى ولا
 يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المتشابهة في الاستحالة في الشكل فما لا شكل كيف يشاكل غيره
 وهذا ظاهر فترى على ما اتفقوا عليه واما هو اى غير القاضى من الذهن اتفقوا على نفي التامين عن الجوهر الفرد
 عليهم اختلاف فيما يشبه من الكثرة اى قال بعضهم بوجاهة الكثرة اذ لا يختلف جوانبه كما ان الكثرة لا يختلف
 جوانبها ولو كان مشابها للمصلحة كان له جوانب مختلفة كما ان تقسما ومن المصلحة اى قال بعضهم بوجاهة
 المصلحة اذ تتركب منه اجسام مملوءة الفرج وذلك انما يتأتى اذا كان مشابها للمصلحة لان شكل الكثرة وسائر
 المصلعات وما يشبهها لا يتأتى منها ذلك الا بفرج ومن التامين اى قال بعضهم بوجاهة التامين **الثاني** لان
الاشكال المصلحة قال **الامدى** ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي اشكال عن الجوهر الفرد ونظروا فيه وذلك
الاول اتفاق الكل على ان له خطا من المساحة فله نهاية اى محيطه بقطعا فاذ له شكل لان الحد المحيط به ان
 كان واحدا فهو كرسى وان كان متعددا فمصلحة قال الكعب وقية له لا لا لام ان له اى الجوهر الفرد ونهاية
 وان سلم ذلك فلا يلزم من كونها ذاتها اى ان يحيط به النهاية حتى يكون كريا او مضطعا والافرض في محيط
 ومحاطا فكلهم واما قوله له خط من المساحة فكلهم ارادوا به ان له حجا ما وكذا لك ينزاد وجم اجسام بازدياد
 الجوهر الفرد فيه **الاول** اى وان لم يحل قوله على هذا فهو القول بالتقسامه ولو لم لا فعلا فان بالمساحة
 امكن ان يفرق فيه شئ غير شئ لا محله فيكون له الجوهر الفرد والتقسام وهو هو خلاف مذاهبهم

المصدر الاول

في الجسم وفيه فصول اى فصلان **الفصل الاول** في بيان حقيقة اجزائه الى رتبة وفيه معا صدقنا على
 في حده ومرفوعه ليطبق لفظ الجسم عند الحكماء بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما جسمي جساما طبيعيا **الاول** بحيث

حصة في الجسم الطبيعي فليس في الطبيعة التي هي مبدأ الزاوية أي في حصة تقاطعية لأنها راسية فيمنع من الأجسام أن تحرف
 الجسم الطبيعي بأنه غير ممكن أن يفرض فيه إبعاداً وتقاطعاً على زواياها قائمة وإنما قلنا يمكن لأن الإبعاد لا يلزم أن
 يفرض في الجسم الطبيعي الإبعاد بالفعل فضلاً عن كونها لا تقاطعاً على زواياها قائمة أما الخط فلا وجود له في كثير
 من الأجسام فمما في الكرة وأما السطح وإن كان لازماً لوجوده لوجوب التماس في الإبعاد فليس لازماً لميتة
 فلا يمكن أن يفرض جسم غير متناه في جميع الجوانب ولا يكون ذلك مجزأه عن حقيقة الجسمية ولا تصور الجسم الجسم
 وإذا ليس لازماً لميتة لم يصح تعريفه وتخصيص الكلام أن يقال إنما اعتبر في حصة القطر من هذه الزوايا
 الإبعاد والمقاطع على الزوايا القائمة بهما لم يكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والخط
 المستديرين وإن كانت موجودة فيه كما في الكعبة مثلاً فليست جسمية باعتبار تلك الإبعاد والمقاطع
 فيه لأنها قد يزدول مع بقا الطبيعة الطبيعية بعينها واكتفى بما كان الفرض لأن مناط الجسم ليس فرض البعد
 بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسماً طبيعياً تقدم فرض الإبعاد فيه بل مناطها مجرد إمكان الفرض سواء فرض
 أو لم يفرض ومنى اجزاوية القائمة أنه إذا قام خط عموداً عليه للأجل كما في أحد الطرفين اصطاحى حدثت
 من جنس زاويتان متساويتان فكل واحد منهما قائم هكذا قائم قائم وإذا كان ما يلا إلى أحد الطرفين
 كانت إحدى الزاويتين معزى ويسمى الحادة والآخرى كبيرة يسمى المنفرجة هكذا سموا اصطاحاً بتصوير
 فرض الإبعاد والتقاطع في الجسم أن يفرض فيه بعداً سواء كان خطاً أو سطحاً لكن تعريفه القائمة مناسب
 فرض الخط كيف التعلق أي لا يتعين لفرضه جهة وهو الطول ثم يفرض بعداً آخر في أي جهة شيئاً من الجسمين
 الباقيتين مقاطعاً له القائمة وهو العرض ثم يفرض بعداً ثالثاً تقاطعاً لهما على زوايا قائمة وهذا البعد الثالث
 مستعين لتصوره واحد أو اثنين لفرضه جهة واحدة بخلاف الأول فإنه يمكن فرضه على وجهين والثاني في
 أن يكون فرضه على وجهين كما أشار إليه وهو الحق فهذا قيد اعني كون تقاطع الإبعاد الثلثة على زوايا قائمة
 لم يترك لتعيين الجسم عن قبول تحقيق ما بهيه فإن الجوارح القابل للإبعاد الثلثة المتقاطعة لا يكون إلا كذلك و
 هو أن يكون تقاطعها على الزوايا القائمة والذي يقبل الإبعاد الثلثة متقاطعة لا على هذا الوجه إنما
 هو سمع وإن يمكن أن يفرض فيه إبعاد متقاطعة على قائم ولا يمكن أن يفرض فيه بعد ثالث تقاطع
 للأولين إلا على حادة أو منفرجة والجوارح لا يتساو ولا فلا يكون هذا القيد آخر إذا عرفت كما توجه بعضهم واعتذر بأن
 المتفرقة فيها إلى أن الجسم مركب من السطح المركبة من الخطوط المركبة من الجوارح المفردة فيكون السطح
 عند جوارحه ولما لم يتبين بعد أن الجسم ليس كذلك وإن السطح يجب أن يكون عرضاً آخر زعمه على تقدير
 التفرق فتأمل وهنا سلوك فعله مطلق التعريف فكان الأول المدصادق على البيولي التي هي جزء من
 المطلق إذ يمكن أن يفرض الإبعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وإمكان فرضها أهم من أن
 يكون بواسطة أولية واسطة قلنا ليست البيولي في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الإبعاد فيها بل هي لقب

الجسمية والصورة الجسمانية لا ينفصلان إلا بالاعتراض من جهة الحدس كما كان فرضنا في الابداعات
 الى ذات الجبر فلا يتبادر الى بالكون بواحدة فقلت فالحق صادق على الصورة الجسمانية وحدها قلنا لا
 بذلك لان الجسماني يادى المرادى هو هذا الجبر المتمكن في الجملات اعني الصورة الجسمانية والمان هذا الجبر
 فاجم بحسب آخره فلا يثبت ثبوت الابداعات في حقيقتها احوال هذا الجبر المتمكن في العلوم وجوده بالضرورة
 فالمقتضى منها تعريفه الشك الثاني في هذا الموضع على الوجه المذكور في الابداعات التحديد المبرهن
 جسيما تعليميا فيكون الوجه الذي هو محل الجسم التليفي قابلا لفرض الابداعات المذكورة مع انه ليس من
 بل قوة من القوى الجسمانية قلنا المراد بقول الجبر فرض الابداعات يتبين له اياه في الوجود والحاجي
 لما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوجه هو جبر او يندفع اليك بان امكان فرض
 الابداعات فيه ليس بالنظر الى ذات بل بسبب الابداعات المتوهم وعلى كونه حاد مقابل للرسم شكلان اليك
 الاول لم يثبت جسيما للجبر لما تحته كما عرفت في المقولات وربما يقال ليس للجبر جسيما لما تحته و
 الابداعات ذاتها لانه لا ينفصل جبره من الابداعات بل هو متعلق بقوم الجبر بالعرض ولزم ان
 في الفصول لان الجبر جسيما لانه المفروض فلا ينفصل اخرى جبره الا في غير هذا المقام متعلق بفصل
 لكنه الاقوال الجبرية كما مر ذلك في الوجود مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجبر جسيما لا في
 من الجبر ان يكون جسيما لفصول تلك الاقوال كما ان سائر الاجناس كذلك وربما قيل للجبر
 هو الموجود في موضع فنية قيد ان ليس شئ منها ذاتيا لشي من الحقائق الاول الاول الموجود والانه
 عارض الموجودات بل هو من المقولات الثانية التي لا يمكن كونها جزءا من الامور الغيبية الثانية لانه
 موضوع وان عدمه لا يصلح جزءا للموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم للجبر احد كنهه والاجزاء
 العاليية البسيطة لا يتصور لها حد اصلا فما ذكر في تعريفه امر خارج عن مهية فلا يلزم من انتفاء جسيما متقا
 جسيما الشك الثاني مفهوم القابل الابداعات وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الابداعات على اختلاف
 الابداعات امر عدمي فلا يصلح ان يكون نفسا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف
 المذكور حاد والاسم وان لم يكن مفهوم القابل امر عدميا بل كان امر وجودا وفرض اسمي فهو على
 ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي هي من الاعراض قايم بالذات اسمي بالذات التي هي
 عليها هذا المفهوم فيكون تلك الذات قابلة له والكلام في قابليتها له وتيسر له والحاصل ان مفهوم القابل
 اذا كان امر وجودا في الخارج كانت القابلية الذاتية فيه اليك كذلك هي نسبة لا يقوم بذاتها بل
 بغيره فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فتنتقل الكلام في القابلية الذاتية وكذا لا يقال المستثنى
 هو التسلسل في الموهرات اسمي المطل بوجوب انتهائهما الى الواجب وهذا التسلسل في الاساسي العلوي
 لان القابلية الثانية معلولة القابلية الاولى فضرورة ان النسبة معلولة نسبين فلا يكون متمنا لانك قد

طلبت فيه ان يذلل التبع من التسلسل وهو ان يكون الامور للتسلسل موجودة معا مترتبة ترتيبا طبيعيا
 او مصفيا بالحل عند الحكماء والمكلمين بالاختلاف وقد يجاب عنه اى عن الشك الثاني بان القابلية متسبة
 بالجوهر لا بالصدق عليه انه قابل الذى هو الذات وبما هو الجوهر الجسم معنى ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية
 ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للالحاق ولا وجود له فيه فلا يكون فضلا للجسم وهو مسلم لك
 يدعى ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل للاستيفان وقد روي هذا الجواب بان المذكور في الاستيفان
 مفهوم القابل وقد اعتبر قديم بانه ليس فضلا فلا يكون هذا والى ما صدق عليه مفهوم القابل اما في الجسم
 الجسم فهو نفس المحذور ولا فصله واما افزاده فلا شك انما ليست فضولا ثم ان المهم من هذا الكلام
 به ان دفع التمسك المذكور في الشك الاول ويصح به العنونة حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال
 والآن اوان ان تبدل في تعليمها قد علمنا ان كيفية تربية الجسم افضل وان التامانية بينهما الا في
 الذهن وان الجسم امر متهم لا يعين ولا تحصل له في نفسه بل بانها متعين وتحصيل في الذهن افضل
 الذى في فهم اليه وتصورا افضل هو يحصل موصوفه اسم الذى هو الجسم زوايا افضل ليس بينهما حصول
 اخر فيكون للفصل فصل فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكره ولا يولفصل المفهوم اى ليس فصل الجسم
 نفس مفهوم قابل الالحاق والذى هو الفرض على تقدير كونه موجودا لكن فصل الجسم هو خصوصية الامر
 الذى هو قابل الالحاق وتلك الخصوصية متحدة بجسمه في الخارج ولما لم يكن لنا الخلاع على تلك الخصوصية
 الا بحسب عارضها الذى هو مفهوم القابل اقتناء مقامها كما يقام عوارض الفصول مقامها
 اذا جعلت خفا لتمامها لنا طوق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم ولم يزد
 بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افزاده بل تلك الخصوصية المجهولة بهذا التصورا ما ذكره
 ولم يبق بهنا شئ وهو انه اذا اقيم العارض مقام افضل بل يكون ذلك التعريف حاد حقيقيا او لا
 فانها هى ثانيا المعين للفظ الجسم يسمى بها تعليمها اذ حيث عند في العلوم التعليمية اى الرياضية البنا
 عن احوال الكرم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضية فاسم كذا لا يتبدون بها في تعليمهم و
 رياضاتهم نفوس الصبيان لانها اسهل اوراكال كونها علوما متسقة متطابقة لا ينافيها الوهم فيها العقل
 بل يوافقه فلا يقع فيها عطا اصلا والمخالفات فيها على بذرتها انما يكون راجعة الى الالفاظ وعدم
 معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الآخرة والاولى في التعليم ان يتبدل بالاسهل الاقرب الى الاذن
 كيلا يفرغ لها كمال بل يتقوى على ادراك ما هو اصعب فان الادراك غدار الدروج ودلائلها
 بعيد النفس اذا اعتاد بها ملكة ان لا يقع في ادراك الاشياء وونه اى دون التعيين فالحال ان
 هناك تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما في العلوم النظرية اجتمعت في تحصيل الفطن الاقرب
 لانه اقرب الى ما اعتادت به وبقوة بانكم قابل الالحاق والشك في المتطابقة على الزوايا القائمة والقيد

منها للشيء لا اعتبار من السطح لذو الشيء الجسم الذي هو الكم ولو اريد ان يكون الجسم اسى المعنى الاول واثبت في
 في رسم واحد فلما هو القابل لبعض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القاطعة من غير ذكر الجسيم والكم فان هذا
 المقصود مشترك بين الجسم الطبيعي والشيء في هذا الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد منها وانما هو كذا الحكم
 واما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه هو ان الجسم هو القابل للقسمة ولو جهة واحدة وقالت المعتزلة ان الجسم
 الكسوف الحق قال الحكماء هذا الجذر فاسد لان التقيا ورمته ان الجسم هو جهة في هذه الابعاد وبطلان وانها
 متناهية في السطح ولا شك في ان الجسم ليس حتما بما فيه من الابعاد وبطلان لما مر من الخط لا يوجب في الجسم
 كما في الكثرة وان السطح لازم لوجوده لا ما بهيته واليه فاذا اخذنا شئ من جسمنا طولا فبقية او عرضا شئ من
 طولها وارتفاعا عرضا سبعين مثلاً فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد وجسمنا باقية يعينها فلا يكون الا با
 الموجودة بالفعل لا دية الجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم وهذا الذي ذكرناه في الشبهة ثانياً وهم على اثبات
 الكمية المتعددة كون الجسم متصلاً احد في نفسه لا يفصل فيه بالفعل واما على الجوز وتركيب الجسم منه كما هو غريبنا
 هو غريبنا في كل شئ قد حدث في الشبهة ثانياً لم يكن ولم يزل غريبنا قد كان بل انتقلت الاجزاء الموجودة فيها
 من طول الى عرض وبالعكس ونقول المراد بقولكم الطويل الرقيق العميق انه يمكن ان يفرض فيه طول
 وعرض ويحقق كما يقال الجسم هو المقسم والمراد بقوله القسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل فيجبر على الى الحد الذي
 ذكره الحكماء وينفذ عنه الفساد الذي اوردوه عليه ثم اخلف المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في
 اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال الطام لاني اختلف الجسم الا من اجزاء غير متناهية وسيا في
 تقريره يذهب الى الجواهر الفردة وقال الجاهلي يتألف الجسم من اجزاء متناهية اجزاء او لا من اقل منها وذلك بان
 يوضع جزران فيتحصل الطويل ويوضع جزران آخران على جهة فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى قوتها
 اسي فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال العلوف فيحصل الجسم من ستة لاس من اقل منها وذلك بان
 يوضع ثمانية على ثمانية والحق انه يمكن حصول الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزران وبجت احداهما جزران
 وفوقه جزران آخر وبذلك يحصل الابعاد الثلاثة وعلى جميع التقادير فالتركيب من جزرين او ثمانية ليس هو جزر او
 لا جسماً عندهم سواء جردوا التاليف منها اى من جزرين منفردين ومن ثمانية منفردة ام لا وبالمجمل فانقسم
 في جهة واحدة لسمو خطا وقتي جيتن سطحاً فها و سطتان بين الجواهر الفردة والجسم عندهم وداختان في الجسم
 عندنا والتراع لعطفي رابع الى المطلق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة وعلى المؤلف المنقسم
 في الجاهات الثلث فتعدده الى ما يجرد من الباحث المعنوية ثم انه اشار الى الجاهات تعريفات متفوتة
 بعض المتكلمين فقال واما هو كقول الصالحية من المعتزلة في تعريف الجسم هو القايم بنفسه وقول بعض الكرامية
 هو الموجود وقول شام هو اى اطل لا انتقاض الاول بالبارى فتعده جواهر الفردة انتقاض الثاني بها وبالجواهر
 الفريدة انتقاض الثالث بالثمة على ان في هذه التعريفات فساد الاخر لان هذه اقوال لا يصح عليها الغنى

بل لا ينفصلان بل هما في الحقيقة واحد من غير واسي الكثرة صفة والمساواة بالذات لا ينفصلان بل هما في الحقيقة
 شيء من الكثرة والذات لا ينفصلان في هذه الاقوال ابناء عن ذلك المقصود ان في ليس الجسم مجموع
 من اجزاء مجتمعة خلافا للسطح والنجاس من المتكثرة فانها ذهبا الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وذل
 لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته سواء كان واحدا مستعدا بالذات فلهذا من انتمائه الى جوهر
 يقوم به فلا يكون الجوهر القايمة بذاته مجموع اعراض وحدها بالجمعة فبطلانه ضروري اذ كل عاقل يعلم ان الامر
 مجتمع من امور يتنوع قيامها بنفسها لا يكون قايما بذاته بل محتجا الى امر اخر يقوم به وذكرا به تنوع الاعراض
 البديهي فلا يتجى عليه ان الكل من حيث هو كل ينفصل عن كل واحد منه وقد يستدل على اشتراك الجوهر
 بالجوهر من العرض بان الجوهر الفردي يتغير بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض
 اما ان يكون يتغير بالذات فهو جوهري ويلزم منه ان يكون الجوهر الفردي مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا فردا
 او لا يكون يتغير بالذات ومن المعلوم ان نعم بالتغير الى ما لا يتغير لا يوجب التغير ورافقه الا في سبيل
 كون الانضمام شرطا للتغير احيى بوجوب الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر مجتمعة لا اشتراكها في
 صفات نفس الجوهر وبهي التغير والقيام بالنفس وقبول الاعراض والاجسام كالنار والمواد والماء مختلف
 بالضرورة فليست الاجسام عبارة عن جواهر متوحدية والالكانت متمثلة فيكون لها نفسا مجتمعة قلنا لا نعم
 ان الجواهر متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة في ذاتها وما ذكر من اشتراك الجوهر في الصفات المذكورة
 لا يدل على تماثلها في الحقيقة بل ازان يكون تلك الصفات اعراضا متمثلة في جوهر حقيقياتها المختلفة
 المتماثلة فلما عاينته من ان دخول الاعراض في حقائق الجواهر ولذلك اسي وبعدهم دخولها فيها
 عندنا قلنا ان الاعراض لا يتبع لما هو الجوهر باقية لما سيأتي ولا ينبغي ان يمكن ان يجعل معارضة بان
 يقال الاعراض غير باقية فلا يكون داخل في الجواهر الباقية لان انتفاء الجواهر يستلزم انتفاء الكل واعلم
 ان لا يخص لمن اعترف بتجانس الجواهر الفردي وتماثلها في الحقيقة كالاشاعة قاطبة واكثر المتكثرة عن
 جعل الاعراض واحدة في حقيقة الجسم فيكون الجسم جوهر مع جملة من الاعراض منضمة الى ذلك الجوهر
 اذ لو كانت متوحدية من الجواهر المتجانسة وحدها بالكانت الاجسام كلها متمثلة في الحقيقة فانه لبطايف واما
 السطام والنجاس فترقا لان الجواهر اذا تركزت من الاعراض تتغير في حقيقة واذا تركزت من الاعراض متجانسة قال
 ولذلك الصفة الاجسام المتوحدية منها تارة بالقياس واخرى بالتماثل الوجه الثاني انه اذا وجد جسم
 بل الجوهر وحده الاعراض واذا انتهى الجوهر الى حقيقة وبالعكس اسي اذا وجدت الاعراض وحدها الجوهر
 اذا انتهى انتهى قلنا السلام بينهما وجودا ولا يفيد الوحدة ولا دخول احد منهما في الآخر كما متفقين
 المقصود الثالث ان الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقائق فلا شك ان اجزائه المختلفة موجودة
 فيه بالفعل وتماثلية كالجوهر والابسط وهو لا يكون كذلك كالماء مثلا والتزاع انما وقع فيه فيقول

الجسم البسيط لا يقبل القسمة والتجزئة بان لا يفيض فيه شيء غير شئ فانما ان لا يفيض التي يمكن فرضها لا يوجد كمالا
 بالفعل او لا لا يجد كمالا كمالا كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات العقلية اربعة الاول الاجزاء
 التي يمكن فرضها كمالا موجودة بالفعل ومتناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين وهو القول بتركيب من الاجزاء
 التي لا يتجزئ اصلا لا قطع الصغر ولا كسر الصلا بينهما ولا وهما يجزان في غير طرف متضمن طرف آخر
 ولا يفيض عقليا ايضا وانما قلنا انه للقول بتركيب من الاجزاء او لو كانت الاجزاء متناهية اي قابلية للانقسام
 ولو فرضنا لم يكن الانقسامات الممكنة كمالا حاصلة بالفعل فلم يكن للاجزاء التي يمكن فرضها موجودة باسرها فيه
 بالفعل وهو خلاف المقدور حاصلا ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصلا بالفعل وهو معنى قولنا
 جميع الاجزاء الممكنة بسبب العجز عن موجود بالفعل يلزمه قولنا كل ما ليس يحصل بالفعل من الانقسامات ليس
 يمكن فيكون الاجزاء الموجودة بالفعل متمثلة الانقسام من جميع الوجوه والثاني الاجزاء كمالا بالفعل ولا يتناهية
 فيكون الانقسام عقليا الى معرفة وهو قول النظار من المعتزلة او كمالا في الغالب من الاول ان لا يفيض
 الاجزاء كمالا بالقوة ومتناهية وينسب الى محمد بن الشترشاني صاحب كتاب الملل والنحل الرابع الاجزاء
 كمالا بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء واعلم ان المذاهب الاولين يعيقان خروج جميع الانقسامات
 الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الآخرين يعيقان ان لا يكون هناك الانقسام
 بالفعل بل يكون الجسم البسيط مقسما في نفسه لا مفصل فيه اصلا الا ان يقبل القسما فاما متناهية اي واصلها
 الى حد لا يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام متناهية الى اجزاء لا يتجزئ قد يتركب الجسم
 منها بالقوة كما ذهب اليه اشهر سنانى وليرقب منه ما نقل عن افلاطون من ان الجسم بالتجزئة ينتهي الى
 ان ينقطع فيوصى بل يقبل القسما ما يقتضيه لا بمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان يخرج من القوة الى
 الفعل بل بمعنى ان الجسم من شأنه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي القسما الى جزء ولا يمكن فرض القسما
 ويزا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما لا يتناهى سح انهم يحيلون انصاف امور
 غير متناهية بالوجود وسواء كان مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لا ينتهي الى حد لا يمكن
 مجاوزتها اياه قسما حال القابلية على حال الفاعلية فاذا اتهم هذا فنقول ههنا مذهب خاص وهو مذهب
 وميقات ليس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغيرة لا ينقسم بالفعل بل لا يفيض فلا يكون
 الاحتمالات المذكورة محفوفة في المذاهب الاربعة قد لاك لانه اذا لم يكن جميع الانقسامات حاصلا بالفعل
 جاز ان لا يكون شئ منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبهم نعم اذا جعل البحث في
 المفرد وهو الذي لا يتركب من اجزاء او اجسام كان مذهبهم خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات
 حاصلا دون بعض اتمل ان يكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة في نفسها قابلة للانقسام في الجئات
 كلها او في جميعها او في جزء واحدة او مختلط منها فانه احتمالات متبعة خارجة عن المذاهب الاربعة فقلت هذا

الحال الذي منه يتولد كذا من سبب التماس احد في احتمالات عقلية لا من سبب المقصد الزل المعنى في حجبها
على فهمهم وهي نوعان النوع الاول ان يبين اولاً ان كل قسم اسي قابل للانقسام الى اجزاء بافضل ما
يكون من حيث القابل للانقسام اليه من الاجزاء وحاصلة بالفعل ثم يبين انما اسي تلك الانقسامات والاجزاء
الى عقلية بالفعل فتناهيته يعلم من الاول ان اجزاء الالهيم البسيط بافضل ما يمكن غير قابلة للانقسام ومن الثاني
تساويها اما الاول وهو ان كل ما يقبل القسمة فهو متقسم بالفعل فلو جوه ثلثة الاول المقابل للقسمة لو كان
واحد في نفسه غير متقسم بالفعل لزم انقسام الوحدة والثاني بطاشر طرية اسي استدلالاً من المقدم التالي لانه
يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما يقبل القسمة والانقسام المحل يوجب انقسام الحال حقيقة وهو
ان الحال في احد الجزئين في الحال في الجزء الاخر والاستنتاجية ما يطلان التالي ثبوتية اذ لا معنى للوحد
الا كونها لا تقسم يعني ان وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهوم عدم الانقسام المحل
فيه غير متقسم اذ لو انقسم لم يكن وحد بل ثبوتية حاله في ذلك الشيء ونحو الواجب يعني على ان الوحدة صفة وجود
سارية في محال لكن الظاهر انما صفة اعتبارية متعلقة لمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد
عليه القسمة زالت الوحدة الوجه الثاني لو كان القابل للانقسام واحداً في نفسه متصلاً في حد ذاته
كان التفرق الواحد على ذلك القابل اعدا مال ولا يجد الفيزياء والتكامل بالحل اما الملازمة فلان التفرق
مع اعدام الوتية التي هي متصلة واحدة في حد ذاتها واحداث العزيتين فخصليتين لم تكونا موجودتين في
تلك الوتية الاتصالية والالكانت منقسمته بالفعل والمفروض خلافاً فقد وجب كون التفرق على ذلك
التقدير اعدا مالاً واحداً فان من الحال ان الشيء المعين يكون تامة هو تامة واحدة لا انفصال فيها املاً وتارة
هو تيتين متفصلتين واما لطلان اللازم فلانه اسي اللازم لوجب ان يكون شيء البعض بايرت للبحر محيط
اعداداً لذلك البحر والجزءين اخرين وبديهة العقل بنفيه وقد اوجب عنه باء استبعاداً لا يغنيهما اليقين و
دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسبوقة الوجه الثالث ان مقاطع الاجزاء في الامر القابل للانقسام اليها
تتمايزه بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث منورة وكذا الربع والخمس وغيرهم من الاجزاء بالنسبة
ما يخالفان مقاطعها تمايزه باسرها وذلك اسي تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن فرضها لوجب التمايز في تلك
الاجزاء بالفعل اذ لو لم يكن الاجزاء تمايزية في الوجود لم يخلف بتلك الخاص التمايزية واجيب عنه
بان معنومات المقاطع واصوات اعتبارية ليست بـ العقل عند فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايز محالها الا
بحسب الفرض الذي واما الثاني وهو ان تلك الاجزاء الى حاصلة بالفعل من الانقسامات العقلية متناهيته
فلو جوه ثلثة الاول لو كانت المسافة المتناهيته المقدار مكتوب من اجزاء غير متناهيته موجودة فيها بالفعل
كما ذهب اليه النظام لا تقع قطعاً في زمان فتناها اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع بعضها ولا قطع نصفها الا بعد
قطع نصف نصفها وكذا الى ما لا نهاية قطع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يجرى الى اذ الوسط بينهما اذ

فليس تارة تلك المسألة كغيرها من اجزاء غير متناهية لا يمكن ان ينقسم قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطلان قطعا
 وبطلان الكلام هو ما يتبع قطع المسألة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السبع البسطي ولبطلان
 البرهان وهو كون تلك المسألة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ونحو ذلك ان العلة انما اورد
 في الكلام على النظام المتناهي انما يعنى بالقطعة فقال ان التحرك قد يقطع المسألة بان يحاذي بعض اجزاء
 دون بعض ولا حاجة الى هذه التسمية بل يكفي ان يقول كما ان المسألة المتناهية مركبة من اجزاء
 موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتعامل اجزاء المسألة والزمان
 متناهيان قطعا فانه لا يمكن ان النظام لم يكن قابلا للجزء الذي لا يتجزئ وتركيب الجسم منه الا فلا يرد ذلك
 من غير ان لا يرد في فاسدا وقت على اذلة لقلة الجزء ولم يقدر على رد اذ عن لما حكم بان الجسم ينقسم
 الانقسامات لا يتناهي لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظن
 ان جميع الانقسامات التي لا يتناهي ما حصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة
 بالفعل في هذه القول بطريقه اذ كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسام
 حاصلا في الجسم انما يتصور فيه فيكون اجزاء غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان باسما عنه فافيا لغيره
 به ومن ثم نقل عنه انه لما عرجه شبهه الاجزاء على القول بالقطعة اجاب بانها ليست بعد ما لم يكن من
 القول بتلك الرعي فالزم منه الوجه الثاني انه اسمى الجسم الذي نحن بعبده متناهي الحجم والمقدار
 فهو محصور بين الطرفين المحيطين به وكذا اجزائه الموجودة محصورة بينهما واخفاها لا يتناهي بين حاضر
 من محال فاستحال ان يكون اجزائه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلزم التداخل فيما بين تلك
 الاجزاء لكنه محال عند البديهة بطلان الوجه الثالث ان التاكيف وهو قسم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم
 الى بعض الابدان لغير زيادة حجم والا كان حجم الاثنين حجم الواحد وكذا في الاربعة الى غير النهاية فلا يحصل
 من تاليف الاجزاء وان كانت غير متناهية حجم اصلا والعروض خلافه لان الجسم له حجم مستقر في الجهات
 ولا شك ان هذا الحجم انما حصل له من تاليف اجزائه بعضها مع بعض واذا كان التاكيف لغير زيادة
 حجم فحصل التاكيف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل الحجم في الجهات كلها وهو الجسم ولو قيل ان كل عدد
 سواء كان متناهي او غير متناه فانه يتصل على احد حقيقته اسمى غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من
 الاحاد قطعها او ينقسم بالفعل عدولا واحدا فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا
 فلا يكون عددا قطعها فافترس ان اجزاء الجسم عددهم متناه فلا شك ان فيها احادا متناهية فاذا اخذ
 تلك الاحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية فليس كل جسم مركبا من اجزاء لا يتناهي
 فبطل التسمية التي اوعاها المقام فان قلت هذا الجسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو في الاجسام المخلوقة
 قلت ما ذكرناه تصوير لمع كونه موجودا في ضمن تلك الاجسام او الابدان فيضم فيها الاجزاء متناهية بعضها

الى اجزاء متناهية ان يطل قوله بالانقسام فيقول هذا الجسم كجسم من اجزاء متناهية وهو الجسم الذي هو الجسم
 كجسم متناهية المتساوية الاجزاء او اجزاء متناهية على زعمه والاشك ان الجسم انما ينفذ في الاجزاء متناهية او اجزاء
 لا ينفذ من الاجزاء فهو الجسم الاجزاء او الوجود المتقطع لا ينفذ في اجزاء متناهية بل في اجزاء اولي الازم
 كجسم متناهية الجسم الى الجسم متناهية متناهية الاجزاء متناهية متناهية فيكون في الجسم متناهية متناهية
 في الجسم متناهية المتساوية الى غير المتساوية هي همت فلا يكون في الجسم متناهية المتساوية المقدار متناهية
 اجزاء متناهية متناهية ولا متناهية من ذلك الجسم سوى تجزئة المتناهية اذ لا يجزئ الجسم ان يكون جسم متناهية
 الى الجسم متناهية الاجزاء الى الاجزاء لكنه لا يمكن معرفته وبه الوجود المتقطع لا يطل في القول يكون الجسم متناهية
 واما ما قاله للانقسامات الغير المتناهية على معنى انها لا يقف على حد لا تتجاوز له لان الجسم متناهية ليس متناهية
 على اجزاء متناهية بل بالقوة التي لا يتغير خذوها ككيفية الى الفعل كما امر السمع الثاني من جهة ظهور
 في الكليتين على ما ذهب اليه المتأخرين تركب الجسم منها اى من الاجزاء التي لا تجزئ اى ابتداء اى من غير
 استقامته بان كل قابل للانقسام فهو متقسم بالفعل كما في النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية
 فهو ظاهر او معلوم مما مر اتفاقا وهو وجوبه سببه الاول المتقطع وبى ذات وضع لا متقسم موجودا وذهبا يار
 المحطوب بها تماس السطح والسطح بهما تماس الاجسام وتماس الموجودين بالعدم ضروري بالاطلاق
 بمعنى انه لا شبهة ان الاجسام موجودة وانها يتماس بالوجود متقسم في القول والعرض ودون
 العمق والالزم التداخل بين المتقسمين في الحق او كون تماس بجوهر من بهما لا بهما فيقتل الكلام الى
 في تلك الجزئين وعدم انقسامها ولا تباين على غيتي الى ما لا يتقسم في العمق وذلك هو السطح فيثبت وجود
 تمام ان السطحين الموجودين تماسا على انقسم في القول ودون العرض والالزم احسن اللزوم كما
 عرفت وذلك هو الحقيقة وجوده الفهم ثم ان الطرفين الموجودين فيما سببان على العرض في وضع لا يتقسم
 اصلا وهو النقطة والفهم فانها اى النقطة طرف الخط وهو السطح وبوجه طرف الوجود وهو فيكون في النقطة
 موجودة ثم انما لا يتقسم اصلا قلنا في الجسم موجودا وضع لا يتقسم فان كان جوهر فهو السلطان ذلك الجوهر
 الفهم لا يقبل الانقسام لوجود من الوجود وجز الجسم والامام وان لم يكن جوهر اهل عرضا كان له محل
 لا يتقسم والامام قسم الحال فيه كما مر مراراً وذلك المحل ان كان جوهر اذ كان وان كان عرضا كان لا غير
 ولا تباين على غيتي الى جوهر كذا كذا اى غير متقسم وهو الجزء الذي تجزئ وقد وقع فيه الجسم ثم اذا
 تجزئ من الجسم واعتبر التماس بالقياس الى ما كان مجاورا له وكذا غير ان اجزاء كل ما جوهر غير قابلة
 للانقسام كما هو مذكور وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سائر محله فلا يلزم من انقسام
 محله انقسامه بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سائر في محله في جهة واحدة متقسم في هذه الجهة فقط
 واسط سائر في جهتين متقسم فيها فقط لا سائر في لهما فلا انقسام فيها التوجه الثاني الى الطرف الموجود بالقوة

انما يتقسم الى حاضره وماضيه وسبقها وتاخرها لان الحاضره منها موجوده والماضي منها لا يوجد
 لان الماضي ما كان حاضرا ولا يتقبل ما يتقبله الحاضر لا شك ان الماضي منها لا يوجد له حال كونه ماضيا ولا لا
 بل كونه مستقبلا فادركه الحاضر لم يدر على منها قطعا فلا وجود للحركة اصلها هو طلب الضرورة
 فوجب ان يكون الحاضره منها موجوده وانما لا يتقسم بوجه ولو فرضه واللاكان بعض اجزا منها مفروقه
 قبل وجوبها بعد انما هي الحركة غير ان الذات ضرورية فاذا فرض فيها جزا ان ائتمعت ان يكونا معينين
 فلا يكون كلهما حاضرا بل بعضها ماض لان المقدر خلافه وكذا جميع اجزاها غير قابله للانقسام اذ من
 جزاها اجزاها الا وكان حاضرا ايضا ما ثبت ان الحركة مركبة من اجزاها لا يتجزى عن هذا المسائل التي
 هي الجسم مركبة منها ايضا لا تقبل انما هي الحركة عليها بحيث اذا فرض في احد اجزاها ان الغرض بازاها من
 الاضطرار في حركتها فاذا كانت اجزاها الحركة حركتها لا تقسم كانت اجزاها المسائل كذلك ولقول يجب
 ان يكون اجزاها المسائل مستقلة لا لا كانت المسائل التي يقع عليها جزاها من اجزاها الحركة لا تقسمت
 بل كونهما في ذلك الجسم من الحركة كان الحركة الى الصفا هي نصف المسائل ونصف الحركة اليها قابل
 المسائل التي في ذلك الجسم من الحركة كان الحركة الى الصفا هي نصف المسائل ونصف الحركة اليها قابل
 بمعنى الجسم المستقلة في الا ان الحاضر لئلا ليست غلبة على المسائل اذ لا جزاها في امتداد المسائل بل
 هي موجودة في كل احد من الحدود المفروضة فيها فليس لها حركة مركبة من اجزاها لا يتجزى نعم رتب من
 من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر متدني في الحال ينطبق على المسائل فتقسم مثلها الى اجزاها لا تقف
 على صلا القيل الانقسام الوحد الثالث برهن اقليدس في اشكل الخامس عشر من المقالة الثامنة
 من كتاب الاصول على وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي ما يحصل من مماس خط مستقيم لمحيط دايرة
 فهي لا تقسم اذ لو انقسمت لم يكن اصغر الزوايا ولا يتصور الزاوية التي لا تقسم الا بالاثباتات الجزاها لان
 تلك الزاوية ان كانت جوهرا كانت جزاها وان كانت عرضا فلا بد من محل هو جوهرا تقسم والواجب
 ان البرهن في كتابه هو ان الزاوية الحادة الحاد من عدة الدائرية والخط المماس لها اصغر من
 كل زاوية حادة مستقيمة فالحين لا انما اصغر من جميع الزوايا الوحد الرابع لقرض كره حقيقة تماس
 سطحين متوازيين لا يمكن الكرة واسطح الكرويين وتماسها حرة على تقديرا متقاء الجزاها كما هو مذهب
 الحكماء في المباشرة بينهما لا تقسم والا فان تقسيم في جهة واحدة فهو خط او في اكثر يعني في جهتين فهو سطح
 ولا طمحا في احدى ولا طمحا في مابا المماس من الكرة على اسطح استوى فهو متساو سواء كان خطا او سطح
 فلا يكون الكرة المفروضة كره حقيقة لا تتحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح متساو بالضرورة بفت
 فتبين ان يكون مابا المماس فيها المماس مقسم كقرض تدرجها على اسطح استوى بحيث يماسه جميع
 اجزاها فيكون جميع الاجزاها من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح غير منقسم وكذا الحال في الاجزاها التي في

فما وجدنا على هذا الباب ابن سينا وغير ذلك بان الكثرة اذا ما كانت على النقطه كانت لا تتأثر على نقطه
اخرى الا انهم لم يفتشوا في زمان تقسيم ثم ان النقطه الاخرى ليست مجاوده للاولى مستقلة بها والا كانت
تستقل عليها اذ لا يكون الذي يتصور اتصال بين امرين متخالفين الا بطريق الالتصاق بينهما بحكمة ما فلا بد ان
يكون بينهما نقطتين على كذا الحال في سائر النقطه التي يتألف منها عالم يكون محيط الكثرة على الاستطاعه
مستوفى مركبا من نقطه متساويه لا يقال فيعلم ما ذكرت لا يحصل المماسه على النقطه الاخرى الا بعد المحركه
تحتي حال الحركة ففي حال الحركة لا بد من المماسه وان كانت المماسه على النقطه الاولى كانت الكثره ساكنه
حال كونها متحركه وان كانت على نقطه متوسطه بينهما لزم خلاف القدر على التماسه على الكلام الى هناك المتصور
فوجب ان يكون ان لا يكون بين نقطتي التماس واسطه فليزم تماثل النقطه لانا نقول المماسه على النقطه
الاولى وان كانت حاصلة في ان كنهها باقية في زمان حركتها بحركه المماسه الى المماسه على النقطه
الاخرى فحق ان يحصل هذه المماسه للثانيه نزول المماسه الاولى وكذا اكل مماسه على نقطه يحصل
في ان وجهي زمانا ولا يتأثر في ذلك استمرار حركه الكثره كما يظهر ذلك في احوال الصباوق لحركه الكثره فلا
يلزم تماثل النقطه والاثبات الوجه الخامس فرض خطا قايما على خطين غير الخط الاول عليه اى على الخط الثاني
فانه تماس خط المماسي فيكون جميع اجزاء ذلك الخط المماسي عليه والمماسه عليه انما يكون بنقطه لان التماس
من الخط القاييم المماسي هو خط المماسي من النقطه لا يكون الا نقطه فالحظ المماسي من كل
من نقطتي المتساويه وكذلك استلزم مركب من خطين مختلفين لا يستلزم مركب من خطين مختلفين وهو الخط وجهه عليه ان
المتحرك هو المتغير بالزمان ولا بد ان يكون مختلفا في جميع الجهات كما نسيات في الاستطاعه والحده النقطه لا يكون
الا اعرافا فليت تصور حركه خطه عرضي على آخر الزميه السادس لو لا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا يتجزى
لكان الانقسام في السماء والحزول ذائبا الى غير النهاية فيكون اجزاءها المكنيه سواء لان احدها
كل واحد منها غير متساويه في عينه وهو بهت وترد عليه ان الاجزاء في السماء وان كانت غير متساويه في المعنى
الذي عرفته الا ان مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الحزول ولا استقامه السطح لولا الحزول
وانما انقسم الجسم الى كنان يمكن ان يقسم الحزول الى اصفاح غير متساويه فغير ممكن الصفايح وبعيد الارض وغير
وجه السموات الفضل عليها بالانقسام وان حركه ورعي السطبان وسواها مما عرفت من معنى الانقسام
او امتناع خروج جميع الانقسام الى الفضل وجودا بل فرضا للضرورة قال الله في بعض ذلك الذي ذكرناه من
تجلى كينون على اثبات الحزول وتركيب الجسم منه وان كانت كينون الجسم اربعه اقسام من اقسام
وطد كينون على اربعه اقسام الى اقسام كينون في الاجزى التي ذكرناه في المقصود الخامس حجة الحكماء
على ان الجسم البسيط خط واحد حصل في نفسه قابل للتقسيم الى غير النهاية لانه مركب اى ليس بمركب من
اجزاء لا يتجزى الى اربعه اقسام الاول ما يتعلق بالمقادير وذلك وجهان الاول كل متغير بالذات

[illegible]

والآن نرجع إلى التجزئة التي هي على طرفي الطريق من الامور المتحركة...
 من قال ان هذه الحركة هي في الزمان... فان ذلك يكون...
 يكون الحركة...
 لا بد من ان يكون...
 فلو كان...
 والآن لان...
 فلو ان...
 يعني...
 فلو ان...
 يكون...
 الثالث...
 الثالث...
 من طرف...
 في الوسط...
 من اعلى...
 فلو ان...
 بالسرعة...
 الحركات...
 التجزئة...
 هو انتفاء...
 وهو تجزئة...
 لا تجزئة...
 فتوحي...
 فيما بين...
 الثبوت...

[illegible]

تأثيرين والاول في المسمى بوجه القطع المائل لا يقال لم لا يكون في المربع المذكور ان يكون القطر المائل في كل
بان يقع بينهما اى بين اجزاء القطر فلا بد من اجزاء الضلع لا نقول الحلاء الذي بين كل جزئين من
القطر ان وسع جزاء كان القطر مثل مجموع الضلعين لا شرح سبعة اجزاء هي الاربعية المذكورة في الاشياء
الواقعة في الضريح الثالث بين جميع تلك الامثلة لان وقوع الفرع في بعض دون بعض يكتم محض ان
الضلعين سبعة الله لا شتر كما في جزء واحد ومساواة القطر لهما معا باطله مساو برءنا وان كان الحلاء
الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها اقل من ان يكون جزء الزم الله ساه في الجزء ثبوت ما به اقل منه
الوجه الثالث شلت قاييم الزاوية كل من الضلعين المثلين بالقائمة عشرة اجزاء فنقول قام البرهان في
شكل العروس على مربع وتره اى وتر القائمة الثالث كجى على الضلعين ولكن مربع كل ضلع في الثالث
المذكور ما يجموعا ما يتان فالوتر جزاء يتين وان فوق اربعة عشر جزءا اقل من ستة عشر جزءا وذلك
لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وثلاثون والحاصل من ضرب ثمانية عشر في نفسه
مائتان وخمسة عشر فلا بد ان يكون جزء المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء الى الكسيرة الذي
تسيم به الجزء المذكور الوجه الثالث في الثالث القاييم الزاوية اذا طبقنا ساس وتره اى وتر القائمة على
ضلع من ضلعي القائمة منصوب نحو السماء وعدفا جله اى رجل الوتر من الطرف الاخر اسلم موضوع على
حد ابر قاييم على سطح الارض بد اسفله عن وضنه الى خلاف جهة الجدار فذ ثبات في كل خط من هذا الضلع
المنصوب شئ وانقصو رانه كما يخطو راس الوتر عن شئ من هذا الضلع يتبين من ذلك الضلع شئ اى
يخرج رجله عن ذلك الضلع شئ وكذلك الى ان يصل راسه الى هذا الضلع المنصوب فان كان ما يخرج به
مستسا مى مثل ما يخطو رانه اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذي بين طرفه اسفله لان
بعض الوتر منطبق على هذا الضلع وشئ الفاضل عليه اى على هذا الضلع اى من هذا الانحياز وهو اى هذا
الفاضل مثل الضلع الاخر اذا المفروض ان مقدار الخطا مقدار الانحياز فيكون الوتر مجموع الضلعين يكاد
المس والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما يخرج اليه اقل مما يخطو عنه فاذا انقسم جزءا اقل من جزء وذلك
يليق بالرجع الثالث من وجه وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانحياز مع تدارهما الوجه الرابع
بيان انها تقدم الوجود والدايرة واما مكانها في وجود الجزء الذي لا يتجزى كما يتبين من قوله فاذا فرضنا
دايرة فلو بان محيطها مكرها من اجزاء لا يتجزى فان كان طائفة تلك الاجزاء الاكبر من باطنها حتى انما تامة
ظواهرها بانها كانت محدب المحيط المركب منها اكبر من مقعره انقسم الجزء لا شتاه على ظاهره اكبر وباطنه
اصغر والا اى ان لم يكن ظاهره اكبر من باطنها فيكون كل جزئين من اجزاء المحيط في جسم بهما خلا
بان يكون باطنه اكبر من ظاهره وتلا قية دون ظاهره فيلزم انقسامه في الجزء والفرع وان كان مستقيا معا
لما ليس بمثل في على اننا نقول فان كان الحلاء الواقع بين كل جزئين مقدار ما في جزءا كان ظاهره اى ظاهره

محيط الدائرة صفت باطنها على ذلك المقديره أسس كمنه فان محيطها وان كان أكبر من قعره الا ان يتجمل
 ان يكون منقعه وان كان ذلك الجوارى كلوا حد منها الوجهه اقل من قدر سبع جزاء الزم الانقسام في الجزاء
 لثبوت ما هو اقل منه واما الاطلاق بان يكون ظاهر المستلاقه كجوانحها من انشاقها وتبينها فيكون محيطها
 اسي باطن محيط الدائرة او باطن الدائرة فانه قد يطلق على محيطها كظاهر في المقدار وهو اسي باطنها كظاهر واما
 اخرى محاطة بها لا انطباقه عليه فظاهر المحاطة اليها كباطنها لما عرفت في المحيط وهي اسي الدائرة المحاطة كمنه
 رابعة اسي وواير اخرى بالغة ما بلغت فيكون اجزاء طوقية الرجي مثلاً كالقطعة منها وبطلانها لا يخفى والظاهر في
 تقرير هذا الوجه ما ذكره في المحض من ان يتجمل جعل الخط المركب من الاجزاء التي لا يتجزى دائرة لانها اجزاء جملها
 دائرة فاما ان يتلما في ظهور اجزائه كما تلاقى بواطنها فيلزم ان يكون مساحته ظاهر وكسبه باطنها
 فاذا انحلت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها
 كظاها للمحيط كباطنها لا انطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطنها للمحاطة بها ثم كذا جعل
 الدوائر محيطها بعضها ببعض بلا فترقة بينها الى ان يبلغ دائرة طوقية مثل طوق الفلك الاعظم فلا يزيد
 اجزاءه دائرة اعطيت جداراً على اجزاء الدائرة المفروضة ولا يمتد كونها صغيرة جداً واما ان لا يتلما في
 في ظهورها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المستلاقية في الجانب التي لم يتلاقى فظهر ان
 امكان الدائرة ثباتي وجود الجزء الوجه الخامس برهن اقليدس في المقالة الاولى من كتابه في اصول
 ان الزاوية المستقيمة اقل من المستقيمة بحد يستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة فالحظين قائمتين
 واليهم وكذا فالزاوية المستقيمة اقل من المستقيمة الى غير النهاية وانه في الجزء الوجه السادس برهن اقليدس في
 ملك المقابلة على ان كل خط قابل للتقسيم فاذا فرض الخط مركباً من اجزاء وتركته مستقيماً لزم تجزئته

السطح

المقصد السادس

في تجزئته حسب الحكم وفي الاجسام بسيطة الطبع قالوا ما تقربا لبرهان ان الجسم البسيط كالماء
 مثلاً لا ينقسم الى اجزاء ولا يتجزى وما في حكمها من الجواهر المستقيمة في جهة واحدة او في جهتين فقط فقد
 ثبت ان متصل وسد في الحقيقة لا يفصل فيه اصلاً كما هو عند الحسن وقابل للقسمة الى غير النهاية اسي الاول
 فسمته الى حد يثبت عنه كمر والالزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم ليس مركباً
 بافضل من اجزائه لا يتجزى وما في حكمها فيكون متصلاً في نفسه ولا يمتد قسمة معها فيكون قابلاً للانقسامات
 غير متناهية ولا يسميه لما بالفلك كسر وقطعا والفرق ان القطع يحتاج الى آلة تقاذه فاصلة بالتعود ووالكسر
 الى القطع نوع اخره خاص بالاجسام اللينة والكسر بالاجسام العسكية ولما باختلاف عرضين قارين في
 حكمها لا بالقياس الى غير كالسواد والبياض او غير قارين في اهل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غير

كما سمين دماؤاين واما بالوهم والفرس فمما يشك فيه لم يستثنى الجسم من قسمين عن القسم الاول كما كذا في كسوة ووجه
 كما في الاطلاق او صلاية شدة كذا في بعض الاجسام من غير شدة وفقدانها فيحتاج اليها في القطع او صغر متابع الكبير
 القطع ولا الكسر واما الشدة والفرس فلا يفتت ابناء وقسمين الفصل الثامن في الشدة المذكورة بانها لا مودة الى الاطلاق ووجه
 الفصل التاسع اوله امان كمن معتمدا الفضل في الخارج حتى التي باختلاف الفرعين وفي الذهن في الوهمية واما
 ذكره العوض المتعلق بالوهم لان الوهم بهما لم يقدر على تحيز طرف عن طرف لثانية لا صغر فيقتل بخلاف انشغال فانه لا يفت
 الا حكمة بالكميات المختلفة على اقصاها والكبر والصواب ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا خارجيا بل لا يعلم
 قطع لان الجسم المتعلق في نفسه واقع معنوي على بعضه من فصل في الخارج حتى لو ازال الصغر عن غا والى القابل بل قد
 الاختلاف بحيث الوهم على فرض الآخر في ان يقال الانفصال كما في الخارج كما في القطع والكسر وفي الذهن
 قائما يتوسطه امر باعث كما باختلاف الاعراض والابو وسطها بالوهم والفرس فيظهر ان القسمين متان انفكاكية هي
 قسمية خارجية تقسم الى قسمين غير انفكاكية وهي قسمية فرعية تقسم الى قسمين الفرعية تقسم الى القسمين المذكورين بال
 هو ايضا وقد فرق بين الفرعية الى الكبر والقطع والوهمية كما اشار اليه يجعل بالاختلاف الاعراض قسميا بالوهمية
 الموجودة كما في الكتاب فليكن بوجه الامر باعث وبلا واسطة تلك التفتت في امر ولا استعمال المتخصص لسماح
 في العلم على اثبات السيولى والصورة وكون الجسم كذا منها فالوهمية ليست متصل في حد ذاتها عرفت
 قابل للانفصال الانفكاكية كما اذا صمد الجرة في انا من قسم الفصل اسي جوهرية في الجهات متصل في نفسه
 الصورة اسي يتبعه انما في ذلك الجوهر المتصل ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة اخر ليقوم الانفصال اسي جوهرية
 على معنى ان يختص به اختصاصا عتلا فيكون حاله فيه وبينا ان الجسم متصل اذ اطر عليه الانفصال والى الفصل
 وصار مستفصلا في القول فان ثمة له قابلا للانفصال تامة وللانفصال اخرى وذلك القابل له ليس
 الانفصال ضرورية ان القابل للثلاث الشئ الذين يزول كل منها يحصل الاخر في كل من الشئين المتفرعين
 فالقابل للانفصال والانفصال تغييرا كما سماه او نقول قابل الانفصال ولا انفصال باق مع الانفصال فكلما
 لا يبقى مع الانفصال فهو غير اسي قابل الانفصال والانفصال غير الانفصال وكيف لا يكون قابلا
 لنفسه ولا مينا فيه فمما الامر الذي هو قابل للانفصال ومغايرة للانفصال هو الذي تسميه باليولى والادلى
 التي يحمل فيها الصورة الجوهرية فانه كان قبل لم يان الانفصال مستغنيا للانفصال الواب حيث كان متصلا جدا
 وبعده مستغنيا للانفصال بل بالصالين حادثين عند حيث كان حتم تسليمه في نفسه انما اتموا ابتداء
 المقادير المختلفة على الجسم مع بقا صورة جوهرية الصلابة قابلية للكميات المتواردة لوان الكم المتغيرة للانفصال
 الباقى كما لا يتصور ايضا متواردا لصلوات مختلفة شخص على امر باق على حاله بالكون الا انما التبدل غير
 بالقياس وسواء الانفصال صورة والقابل له مادة والمركب منها جساما ورياقا في الاما تملكها الجوهر السيولى على
 تقدير وجوده اذا كانت واحدة كما قبل الانقسام كانت مستفصلا من فصل فمما لو كانت كثيرة لوجب الانفصال كما

لا يخلو من سائر حيزه من غير ان يكون فاعلا للاتصال والاتصال يحصل كحصول المثل الذي هو اثبات
 اليه في ذلك ما يحكيه ابن سينا كون الامور التي هي كمالها اجسام المتساوية في الحقيقة كما في
 اليد وبموجبها ان يكون في الحقيقة بحيث لا يوجد فيها بوزن ان يكون اتصال في النوع وبسببها
 تركيب المادة المتشابهة في الجنس وهي جزء منها في الحقيقة باسرها مما لا يجدي في اشغال في المباحث
 ان شي من ذلك يصل على تسليم خصم كان في ذلك لا يبرأ شيئا ثم نقول وعلى تقدير تمامها قد يكون الشخص احدهما
 من ذلك القبول او شخص الآخر فلا يكون الجزاء الواحد قايما للاتصال بين جزيئتي المفردتين
 فيه كما هو في ذلك في او قد ان الشريط وبذا مد فوج بالامر من ان المان من القبول لا يكون الا واحد والاتصال
 في الشخص فلا يمكن الا اذا كان الاتصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كما في اثبات المط
 وبها يتبين على سبيل المثال فيقال للاتصال هو الوحدة والاتصال هو الكثرة وبها عارضان للجسم
 على ما كان في الحقيقة في كون الاتصال جزءا من الجسم حتى تثبت تركبه من الاتصال والامر القابل له
 فلا يكون في ذلك النوع اى من كونه جزءا منه وبما الذي يقال فيه التام لثبوت امره الاتصال بالامر الاتصالي
 وليس في ذلك في كون الجسم ذلك القابل وصدده اومع هذه الاتصال القبول ولا شك ان الصورة الاتصالية
 التي هي الجوهر المتشابه في الجاهات التي تبين في الجزاء اتصال في نفسه اول ما يدرك من جوهر الجسم اى حقيقة بل
 هو كونه في باس الراسي المعلوم وجوده بالضرورة والذي يحتاج الى الاثبات بالدليل هو المادة المتصلة بل
 الجسم متصل فاما سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والاخر يقبل فيه التفرع في ان الجسم باقيا
 تزاها الضيق الفانية فيه وانت تعلم ان هذا التام ليصح اذا سلم ذلك القابل ان هناك جوهر او اربا هذا الجوهر
 لكن المشورة ان يقول ان هذا الجوهر متصل قائم بنفسه وبه حقيقة الجسم وحمل للاتصال الذي هو الوحدة والاتصال
 الذي هو الكثرة على معنى استماعه ان إعلان كونه على التقابل كونه ليسه فلا طعن من ان اجزاء يحصل
 اليه الاجسام هو هذا الجوهر متصل المتشابه في الجاهات كلها في طريق الرد عليه يلزم من ذلك ان يكون التفرع
 اعدا للجسم بالكلية واما جوهرين اخرين من قسم عدم وجود كونه سيأتي تحقيقه وبهذا سوال السائل في بعض
 وذلك السؤال هو ان الاتصال اذا كان جزئيا كما في قسمه في ذلك الذي هو الاتصال لعدم هو جزءا من الاتصال
 وكل ما يتقاربه فلا يكون الجسم قايما له اى لو اكد اعني الاتصال واذ كان الجسم قابلا للزوم كما في
 الله فلا بد ان يتقاربه في ذلك والذاتية هو فليس هو اى الاتصال جزءا من الجسم فالحاصل ان كون الجسم قابلا
 للاتصال الذي هو زوال الاتصال نيابة عن كون الاتصال جزءا من الاتصال فلا يقدركم كونه فيهم اليه القول بالجماع
 المتساويين ولعل يتعصب ان ذلك السؤال مخالطة وقت من الاشياء التي هي في ذلك فان الاتصال اى لفظ
 يقال الصورة الجوهرية التي بها الجسم قبل الامتدادات الثلاث وهو امر لا يشغل عن الجسم كمال من ان يكون
 اذ لا يتصور قبله الجسم من حال هذه الصورة ومنه يقال ان النفس الامتدادات هو الجسم جزءا من الجسم ومنه

فلا يكون متعلقا بالجوهر بل بالصوره فلا يميز من حيث الوجود والعدم كما في الجوهر بل بالصوره
صوره جوهرية متعينة ما هو متعلق به لان الاتصال كما في الاتصال العرضي بين الاتصال الجوهرى والصوره
يتعلق به الصوره الجوهرية المتعينة كما لا يتبع الكمية العينية والقياس الاقتصارى ان يميز قابل الكم المتصل وروال
ما زان ان يقال ذلك القابل لتمامه الصوره الجوهرية فلا يثبت في الجسم الجوهرى من غير انما تمتع بها في
البيولى فما ذكره ليس جوابا للسؤال وجوابه اني جوابا على ان قولنا انهم قابل للاتصال ليس معناه انهم خاصون
بأشياء على هوية الشخصية الاتصالية بل على اتصال واحد تارة والاتصالان تارة اخرى فاشبهه بقابل الكم المتصل
وليف يكون الواحدية بالجنس احد امارته ويزن اخرى بل مرافقا ان شئرا في حيزه لا يمتد في حيزه ولا في حيزه
شخصية معلوم التباين في الاحوال الطارئة على الجسم من الاتصال والاتصال المتباينين عليه وتوابعه على الجوهرات
الشخصية فيكون له هوية واحدة اتصالية وتارة جوهرية او اكثر فذلك لم يحفظ بها القابل للخصائص المتصلة
والالاتصال وهو متعلق بالهوية التي تتجلى بالانسان والاتصال بالكم بالضرورة ان الكم الذي هو تقديره متعلقا بالكم الكثير
والا الف هوية الشخصية الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا حتى صار شخص واحد شئ ما متعده اسمى الى
شخص كان متعلقا اتصالا لا جدا خيا وصلت اشخاص هي متعلقات متعددة لم يكن موجوده في تلك الهوية الاتصالية
على ذلك التقدير ثم امر بايق في الحاليين هو مفروض تارة الاتصال واعداد تارة الاتصالات متعددة والرد على
على ان ثم امر بايقا هو انه ليس نسبة هذه الاشخاص التي في الكثير ان الى ذلك الشخص الذي كان في الجوهرية
سائر الاشخاص من سائر لم يكن في تلك الهوية وكان زوال تلك الهوية الشخصية بزوال حيزه وقاها جزاء آخر بل
باعتقار الاجزاء بالمره لما كان الامر كذلك بل كان نسبتة جزء الاشخاص كسبة سائر المياه ولا يشك ان الجوهر
المتصل الواحد الى ليس باقيا فالباقى هو جزاءه فيجب ان لا يكون في نفسه متعللا ولا منفصلا ولا واد احد
ولا اكثر كما ينبغي يمكن انصافه بهذه الاصور كلها فله من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قابلا لانه لكان
التفريق بعد اكمال الكمية وبذلك الذي قرره في اثبات البيولى هو مسلك للاتصال ثم شرع في مسلك
الاتصال فقال انما ينبغي وبما قاله اني اثبات البيولى الجسم له قوة وفعل وذلك لان كل جسم هو من حيث
بسيطة وجوده باسرها في ذاته انه متعدد بلا عرض كثره متعلق بالقوة واليسيل لا يكون كذلك لان الواحد
بسر حيث هو واحد لا يشق منه فضلا لانتفاع اجتماعا فيه هو هو ورواد لجزا ان يتصف الواحد بها بانسبة
الى سببه في انما لم يتبع اثره بانسبة الى شئ واحد الا يرمى ان البيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة
ففي بالقوة في بعضها المتعددة وبها متعاقدا في اثبات البيولى بالخط والكمات الحقيقية فانه اذا لم يكن
في الجسم غير متعدد في استحقاقه تصوره بكونه المتعدد في الخط فمتعاقدا ويا حجب واستقامه من غير انضمام
شئ اليه والاتصال به وروا ان الصوره الجسمية ان كانت مستقلة بمعنى الوجود والاعتقالات المتعددة لا يترتب
لاستيلزيم مقدار انضمامها ان يكون هي قابلا لتلك المتعاقدة والمتعلقة فلا يثبت وجود امر آخر والكون والنفس

اي رايها يستلزم وجودها في صورها ليس خفي وهو اليولي وضاده الميرلان المتبذل في الكون
والضاد في الصورة التوضيحية بان يكون الحاصل لها طعنا في الصورة الطبيعية على اننا نقول وجوده في الصورة
التي استبين بها على وجود اليولي فيلزم الذوق المحقق في نفي اليولي انما على القدير وجوده في
ان يكون لها حصول في الخيرة او لا يكون فان كان لها حصول فيه فاما ان يكون ذلك الحصول على سبيل
الاستقلال فحسب ما اليولي في جسم لان التخيير بالذات لا بد ان يكون جوهر امتهنا في الجهات فلا يمتنع للجسم الا
ذلك والتميز فالصورة الطبيعية هي كذا في كل قسما والتميز ان احتاجت اليولي الى عمل لزم التميز والتميز
كانت الجسمية متينة عن العمل لانها مشاهدا او لا يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل
التميز للصورة الطبيعية فاليولي في صورة حالته في الجسمية انما في التخيير لا جوهر هو العمل كما هو مطلوبكم والا
اي وان لم يكن لها حصول في الخيرة لا استقلال ولا تمايز فلا تخفى الجسمية لها اختصاصا قاله الانا في الان لا
تخيير لا استقلال حصول لا تعلق ولا اختصاص له بخير قطعا فكيف يصور حلول الجسمية التخيير بالذات فيه
وقد يجب بالانتمائها لو كانت تخييرية والتبعية كانت صفة الجسمية في التخيير الشئ بالتبعية قد يكون باعتبار حلول
في التخيير في الاعراض الحادثة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول التخيير في غلبس فيلزم من تخيير اليولي
الان الاستقلال ان يكون تخييرا على سبيل حلولها في الجسمية بل يكون تخييرا بشرط حلول الجسمية فيها
موصوفة بها لا صفة لها وقد يقال في نفي اليولي والبال تركيب جسم منها لو كان الجسم مركبا من جزئين
كما ذكرتم لزم من تعلقها وتعلقها في شئ منها الى برهان واللازم بل فانما تعلق الجسم لا تعلق
اليولي في شئ في اثباتها الى البرهان والحوال من تعلق حقيقة يعني ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة
الجسم مقفلا لكنه وجوده لم يقصد التماسه في تفرقات لهم على وجود اليولي احدى اشياء اليولي
لكل جسم انما احتج الى هذه الاثبات او تلك التي هي المتول عليها في اثباتها اعني سلك الانفصال
كما عرفت لاثباتها الا لا يقبل الاتصال والانفصال بالفعل كالحضرات ولعل بعض الاجسام انما
كالفلكيات على رايهم فلا بد لاثبات اليولي فيها من بيان آخر فقال ابن سينا الطبيعية الاتصال
اي الصورة الطبيعية المتصلة في نفسها كاجسام الطبيعة واحدة نوعية لان جسمية اذا عاينت جسمية
اخرى كان ذلك الاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة غصية وتلك لها طبيعة فلكية الى
غير ذلك من الامور التي تحت الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا
موجود آخر قد انفصلت هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية المتكاثرة معها في الوجود وبجوان المقدار
فانه امر مهم لا يوجد في الخارج ما لم ينعزل في ذاتية بان يكون خطا واسطى مثلا وكما كان احتملا في
بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية ونفقي الطبيعة النوعية لا تختلف فاذا ثبت احتياجه
اي احتياج الاتصال الذي هو الصورة الطبيعية الى المادة في الاجسام المنفصلة لكونه مالا فيها منع

وكلما انشئت لان الهيولى على ذلك لا تتغير بحسب ما على جميع الاشياء على الصورة وكلما انشئت الصورة بحسب ما انشئت
خير اسطقا لا مقيما فان قيل لعل صورته نوعيه تحصل في الهيولى مع حصول الصورة انشئت فيها في شخصيتها
معيه ان الية يتحقق ما ذكرتم بالحيز لمعين من الارض من غير ان يتصور الكاثر ان تتصور كغيره لمعين بل لا يتصور
فان نسبة اجزاء العنصر الكلي الى اجزائه خفيه على السواء مع ان كل واحد من اجزائه يحصل في غير معين فكلما انشئت
الجزئية ان صنعت مضافا كالمكون يستعملها الى جميع اجزائه اكل واحدة فالكلام في شخصيتها بحسب المعين
اجزائه اكل فان الهيولى ليست تلك الصورة الواحدة بل يحصل في كل واحد من تلك الاجزاء وفي
اينها او انشئت في شئ منها واكل بطريقه يقال جاز ان يقارن الهيولى صورة اخرى لو حاله من الهيولى
المعين لما كان في اجزاء المكان الكلي واليقود يكون الهيولى الجوده هيولى في كل واحد من تلك الاجزاء
الصورة المتوحد فان قلت فنقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر بملكها الجزئية قلنا ملك الاجزاء
مفروقة فيه للموجوده في الخارج فقلنا في مكانا وانما جاز ان يعرض هناك ساله مخصوصه الاجزاء لوجوده
معين والجوهر من الارض انما ينشئ بحيزه لمعين الذي هو فيه يكون مادته قبل تلك الصورة الارضية
كانت لها صورة اخرى مخصوصه بذلك الحيز او مخصوصه بحيز آخر فنقل ذلك الجوهري منه بالاجزاء فانه لما كان
والما حصل ان مخصوص ذلك الحيز من الارض بحيزه لمعين هو الوضع السابق الى اصل لما هو بسببه
الماضي ذلك الحيز ان في خيره آخر فنقل ذلك الجوهري حصول صورة الارضية من ال خيره على اقرب الفرق بينه وبين
السابقة مسبوقة لصورة ثالثة وكذا الى ما لا نهاية له كما هو ما بهم والجواب عن هذه الوجوه من الاستدلال
عدم القادر المتعار وانما يخص الحيز لمعين الا ان الصورة ما يتبعها من الاوضاع قلنا نقول ان انشئت
في الهيولى تنقسمت بحيز معين لا راد الفاعل المختار الذي اوجد نسبتها فيما باقية من الوجود انما في اجزائه
اسم الجوهري الذي هو الهيولى فعل وقبول يعني ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان له اكمال تجردا في ذاته
وستقد لوقبول الصورة وقيتين ان الشئ لا يوجد في الذات ثلث ان يصيب بالقوة والاصل به انشئت
يكون المادة الجوهريه مجتمع مع الصورة بمقتضى الوجبة الثالثة او جاز تجرد هيولى جسم عن صورته جاز تجرد
الى جزئين متشابهين نقول مادة الجوهريه مادة الكل ان تجردا معا فان كانتا واحدة ان لا ينداد اكل على مادة
فان انشئت بحيزه لانه ذلك محال والاسم وان لم يكن كما هو واحد كان مجموع المركب من مادتي الجوهريه
مادة لكل واحد على مادة الجوهريه مقدار اعتبارا بحدود المادة متصفا بالزيادة والنقصان وهو صورة جسم
المتحد في البات وهو جسمه كما مر فلا يكون الهيولى مجرورة وقد عرضت فيه ما هي في الية في الية في الية
اما في الثاني فليجوز ان تصاف الواحدة بالقوة والفعل بالنسبة الى شئين وان في الثالث فليان ان الية في الية
يكون من مساواة وزايدة واثبت ان انما يتحد هذه الية والاصوات مال اقترانها بالية في الية في الية
تلكها اشي ثلث التقارن ان الصورة بحيزه لانه الهيولى لوجوده ثلثه الاول لوجوده صورة بل لا يملك

أما مشار الالهة في مشار اليها فان كانت بمقتضى العلم ان ذلك المشار اليه قسما في جميع الجهات لمتساوية
 الالهة فذلك المشار اليه شكل متساوي لان الشكل كما عرفت يرمي شي بحده نهائيه واحدة او اكثر من جهة احاطتها
 بفعل شئ قسما يرميه ان يكون الشكل فذلك الشكل الثابت للصورة الجسم ودة الانفصال الجسميه ولواز مساو لكل
 جسم جسمان يكون لذلك الشكل العارض بقدر مخصوص لا مشترك الا اجسام كلهما في الجسميه المتقننه له فبما وك
 ح الشكل واذ في الشكل والمقدار مخصوصين في جميع احوال الانفصال الجسميه بل بسبب خرفيكون الصورة المجردة قابله
 لتغيره اى في ذلك الشكل من الاشكال المتماثل المتماثل في نفسه اى ليس قبول شكل آخر الا بفصل والوصل والصورة بدو
 الالهة في قابله لفصل والوصل وقد اطلنا على ما من ان القابل لما لا بد ان يكون متماثلا للمساوي وان كان في الصورة
 الجبره مشار اليها فليست صورته جسميه لان الصورة الجسميه ليست جسمه الاعن هذا المتداد الجبره في المتد
 في الجهات المتروك المتداد العرض وبنينا وارجا وفتح ان يتصور هذا المتداد المتد والاشارة والاشارة فيكون
 الصورة الجبره على تقدير كونه غير قابله للاشارة الجسميه امر اعليا لا يتعلق له خيرا صالحا متعلقا بمقارنه للمادة
 المجردة لوتبا كسائر المجردات واعلم ان هذا الاستدلال يتم بل يقال لو تجردت الصورة كانت متساوية وشكله
 فذلك الشكل الجسميه وحده او بسبب آخر فلا حاجة الى التوضيح كونه قابله للاشارة الجسميه في غير قابله لاجل
 في التبريد في النفس وليلا مستقلا كذا الصورة المتماثلة ان قبلت الاشارة فهي لا متحدة في جهة ومختصة بمادة
 وان لم يقبل فهي غير الصورة التي تشير اليها حال كونها مادة لا يقال هذا الذي ذكرتموه من ان الجسميه المشتركة
 لاذ اتقننت وحده شكل مخصوصا على مقدار معين وجب تساوي الاجسام حتى الجبره والكل في ذلك الشكل
 على ذلك المقدار فيقتضى بالكل في شكله مقتضى ذاته التي هي صورته النوعية وجزؤه ككله في تلك الصورة المتقننه
 ولا يلزم تساويهما في المقدار في الشكل المتخصصين مقابل يجوز ذلك فان الافلاك الخارجية والتدوير اجزا
 للافلاك الكلية متماثل في التساوي في المقدار وان كانت متساوية لما في الشكل الكروي لانا نقول لو ما كان
 اقتران يجوز افلاك الكمان شكل جزؤه متماثل الكلا بسبب الاشارة كما فيما يقتضيهما لكن ثم ماعين من التساوي
 في الشكل والمقدار جميعا وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل في المقدار مخصوص بان حلت الصورة الجسميه في الاده
 العقلية فانتضت لها صورة النوعية التي لا تعني في تلك المادة مقدار شكل مخصوصين فانتضت ان يكون الجسم في الافلاك
 ذلك الشكل والمقدار واللامكين جزؤه اذ الكلام في سائر الاجسام البسيطة اذ كان لها اجزاء موجودة بفصل وتتم
 من وجب انتض بالاجزاء المفروضة في الفلك ونحوه من ان يطافنا قد نفرض مضطعة لاستديرة ونعم ان المال
 حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل وهذا ان الشكل من لازم الوجود والوجودون لها بهتة فاذا انتض الجسميه
 لم يكن مقتضاها اياها الا في الخارج فلا يلزم ثبوتها لاجزاء المفروضة فلا تعجب السؤال واليقول الجسميه مطلقة فانه من السداد
 في الشكل والمقدار معا فلا بد من استاخر الجزء في الوجود وعن الكل في المانعية وانما في الصورة الجسميه او تجردت عن
 المادة فلا يكون هناك الا الجسميه الجسميه المشتركة ولم يكن هناك سبب مقتضى كليته وجزئية سوى تلك الجسميه المشتركة

[illegible]

بقيل الاعراض ما ذكره من لزوم التسعة اقسامهم في الصور فان اختصاص الاجسام بصور النوع ليس مشتركاً
 المشتركة ولا البيولي ولا المناق المأثمة فلا بد من استنادها الى صوراً مختلفة وقد اجابوا عن ذلك بان البيولي
 الانلاك متماثلة بالجهة وكل واحدة منها لا تقبل الا صورة سبعة واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة بل
 هذه الصورة كانت مختلفة بصورة اخرى لا جلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وكذا الى ما لا يتناهى ورح
 نقول لهم انهم يتفقون في ان صورها منسوبة الى كل شئ من شئ تعاقب اعراضها منسوبة الى هذا الضرب فلا حاجة
 الى اثبات الصور النوعية في العناصر ذلك ولا في الانلاك لان موادها لا تقبل الا ما هو عارض لها واما اجاب
 سببهم عن ذلك باننا علمنا ان حقيقة العناصر الحقيقية المار فليد من اختلافها بامر جبري مختص وربما
 يستدل على اثبات الصورة النوعية بان الماد اذا نحن تركت له وبالطبع باسماؤه امر هو سبب اللفظية باقى
 يد والماد الى السببية الذاتية امدن والافاضة قائمان سلم ان في جسم امر هو سبب اللفظية فلا يمكن ومن اين
 يلزم كونهم من صفات الجسم حتى يكون صورة فورية على اننا لانهم ذلك ونقول لم قلتم انما هو عود الماد الى البراءة
 ليس لتعمل الفاعل الفاعل على طريقة تجري العادة وهذا الموضع الخامس اعني ثبوت الصور النوعية من صفات امر هو
 اوله اصل كبير لفروع كثيرة من المباحث الفلكية والهندسية المختلفة ولا نس كمالا يحتاج الى التنبه على منصف ما
 يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازي لما فرغ من بيان ذاتيات الجسم ومقوماتها فذكر احكامهم
 الشريفة في اثبات الجبرية الا ان المصنف من قضايا البيولي فقال سادسها كل جسم له خيلوي يقتضيه طبيعته
 فيه ضرورة ان كل جسم له طبيعة هي فرض ابدوده خالها من جميع ما يمكن غلوه من التاثيرات الشبيهة لكان
 له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم ان يكون في مكان ولا يصور حصوله في جميع الامكنة معاً بل ان يحصل في كثير من ولا
 يكون حصوله في ذلك الموضع مستند الى امر خارج اذ المفروض غلوه عنه ولا الى الطبيعة المشتركة لان نسبتها الى اقسامها
 كلها على السوية ولا الى البيولي لانها تابعة للجبوتية في اقتضاها على الاطلاق بل الى امراض في مقتضى سوالها
 بالطبيعة فلان ما ذكرتم من بل على الجسم وطبيعة المكان كالحمد لا مكان له كما هو سبب رسلوه ومن تايده او تقول ان كل
 والجسم يكون متبعا الى الايام والامور التي يجمعها الفاعل المتماثل في جميعه ولا نسلم ان كان غلوه في نفس الامر عن
 تاثير الخواص في نفسه واقول ان وقت الاحتياج كلها خالية عن الاحتياز ثم فرض ان كل الارض معدة كان نسبتها
 الى الاحتياز كلها سواها وليس شئ مكره ولا محذور اذا جعلت الارض بأسرها في اى غير الفرق وجب ان يلقب
 فيه ولا يتصل منه الى غير الاستحالة الترجيح بامرج فماتوهم من ان الارض غالبه للمكان الذي هي فيه بذلك فاما
 ثبات بن قره فاقال ليس شئ من المكنية حال شخص بان من غير حتى يصور ان جسمها سببها طالب لم يطعوه
 ماعده واذا رينا مدته الى فوق فاما هو المدد اى مركز الارض لان الطبيعة الارضية طالبا له ان تكون على ان
 الجوز يابل الى كلة الذي سجدية لبلد خبسية ولوجل الارض الخفيف وجعل كل نصف في جانب اخر لكان مطلب كل منها
 سواها يطلب معاها حتى يلقيا في وسط المسافة التي بينهما وفرض ان الارض كلها دفعت الى تلك الشئ لم تحلو

من الممكن ان يثبت في جميع الانحاء لان جو الارض يقع في ذلك الجو ايضا فطبيعة الامر العظيم الذي هو جسيمته ولو فرضنا ان تقطعت وتفتت
في جهات ثم انهم انطلقوا من اجزاء مكان ترويه ليضربوا الى بعض اديقت حيث تسيما تلاقيا قال جلان كل جزء
الطلب في الاجزاء انما يطلبها فاطلبوا واحد من الجمال ان يلقى الجزء راوحد كل جزء لا يجرم طلب ان يكون قرح من
جميع الاجزاء او تريبا متساويا وفيه هو طلب الوسط ثم ان يجمع الاجزاء او تشابه في القوة من ذلك استدارة الارض
وكبر تريبا ان يكون كل جزء بعدا كمالا لا مركزا كذا نقل عنه في الباعث الشمس فيكون باطله فام لا يجوز ان يكون كل جسم
يبحث لوسطه وطوله مكان جففي في اجزاء كل جزء من الارض فانه يطلب خيرا شها من اجزاء الارض ويكون
المحس لذلك الجسم في جميع اجزائه فاسمى كما ان تضع جزء الارض في جميع اجزائه وقدره في جانب بان
الكلهم فاما اذا اخل الجسم وطبعه وجبر من جميع الامور التي رتبته واما جبر الارض فانه لو غلب وطبعه لافصل الكله
ظم من موجودا متفرقا ففصلها للمكان وما دام موجودا على حدة فانه لا يفر عن قاسم فمرعان على ان الكل جسم مكان
طبيعي الاول بان يكون جسمه غير متساوي في جميع اجزائه فان طلب الارض في المكان الذي
هو فيه الان ليس طبيعيا لانه لا يرب عنه طلب غيره والاسي وان لم يطلب الارض حال كونه في اجزاء فانه
طبيعي للمكان لا لاجزاءه باطن وطبعه ايده والكان الجسم خارجا عنها ما القسرت على وطبعه فاما ان تميز اجزاءها مع
سواء فانه في انما لم يكونا من المكان القسري في جهته واحدة او لا في وجهه الى واحد منها فكليس شي منها طبيعيا
او وجوبه الى واحد منها فقط فالارض ليس طبيعيا له وانكل مجال فالمكان الطبيعي واحد الثاني من الفرضين الجسم البسيط
المكان الطبيعي كما عرفت ومكان المركب اسي مكان طبيعي مكان البسيط فالفان في حقه فانه يغير اعداء ويجذب
الى جهته فيكون الكل اذ اخل وطبعه طالبا لذلك الجزء وان تساوت المساط كلها فيه فالمكان الطبيعي له مركزا
اتفق وجوده في عدم اولية الغير وفي نظرا لانه لو اخرج المركب لتساوى بساطه عن اسي من ذلك المكان الذي اتفق وجوده
فمنه ليطالب لتساوي في الجزء فاما ان يكون ذلك المكان طبيعيا له بسيطا لتساوي في الجزء فاما ان يكون ذلك المكان الذي اتفق وجوده
اذا اخذ مقداران متساويان من الارض الباردة بما كان مقدار الارض طبيعي السطح اوسى من اقتضا الدارة طبيعي السطح
ان باكان انما تنص في المقدار اوسى القوة فالتعبر المتساوي في بساط المركب هو المتساوي في القوة دون الجسم
او المقدار وقد يقال اعطى ويقال المركب ان تركيب من بسيطين فان كان احدهما غالبا في القوة وكان
هناك ما يحفظه لا مترشح فالركب يجذب بالجميع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما متساويا
للاخر في حركته اولافان لم يتماثلوا فترقا ولم يجتمعا الا بقاسم وان تماثلوا مثل ان يكون النار من تحت
والارض من فوق فاما ان يكون لحد كل منهما عن حيزه مساويا لحد الآخر ولا على الاول فانه يتساوى
المركب في ذلك المكان الاسي اذا كان في الحد المشك بين حيزيهما على الثاني فيجذب المركب الى حيزيهما
قربا الى حيزه ولان الحركات الطبيعية تشتت عن القرب من اجزاءها وفيه عند البعد وان تركيب من جسمين فان
احدهما المركب لطلبه في حيز الغالب كما هو وان تساوت فان كانت التشتت متساوية كالارض والماء

حصل المركب في غير النسخة الواضحة لما ذكرنا في كتابنا في الحاشية كالنسخ والماء والارض والمركب في النسخة الواضحة
 الجذب من الجانبين ولان الارض والماء وانما في الحقيقة كغيرها من اجزاء في السيل الى سفل هذا العالم لان
 هذه الاعبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية فحصل المركب في الوسط والافقي في الغالب ثم اكل
 بالنظر الى ما يتغير في التركيب اذا اختلفت متغى اخرى من العناصر فانها فانه يمكن ان يحصل للمركب صورة نوعية
 تتبين لو كان البسيط المغلوب وانما العلم الفصل الثاني من فضلي المرصع الاول في اقسامها في تسليط
 الجسيم الذي تميز في الفصل الاول حقيقة واجزائه واحكام كل قسم منها في من تلك الاقسام وفيه في
 هذا الفصل الثاني مقدمات اقسام خمسة اقسام في تسليط الجسيم الى اقسام اربعة واربعة من وجوب الاختصار فيها من
 بيان مقدماتها اقسام البسيط في سائر مشهور ان الاول ما هو في كل جزء من مساويا لكل في الاسم واحد كالماء
 قال الامام الرازي في هذا المقام اقسام اربعة اقسام في البسيط في سائر مشهور ان الاول ما هو في كل جزء من مساويا لكل في الاسم واحد كالماء
 الاجزاء وانما اذا قيل ان مركب منها فانه لا يتبين لان في هذه المواد في هذه الصور في هذه البسيطة في الاسم
 والحد بل لا بد من ان يقيد الجزء بكونه جسيما في مقدار الى ذلك اشار المرصع في قوله والماء والارض في قوله في
 رسم البسيط هو الجزء المقدسي والاول والبسيط في الصورة فانه جزاء من الجسم البسيط والاسيا في قوله في ذلك
 فلا ينطبق في الرسم على شيء من الاجسام البسيطة واذا في الجزء المقدسي كان منطبقا عليها سواء تركبت منها
 اولها الثاني من اسم الجسيم البسيط في التركيب من اجسام في اقسامها في كل واحد من اجسام في اسم في البسيط في التركيب
 الحقيقة في كل من هذه اربعة اعتبارات في رسم البسيط الاول ما هو في المقدسي بحسب حقيقة مساويا لكل في الاسم
 والحد في هذه في العناصر الاربعة لان كل جزء من هذه الجسيم في البسيط في اسم في هذه البسيطة في هذه العناصر
 في ليس اجزاء المقدارية المعروفة في كل واحد من اجسام في اقسامها في كل واحد من اجسام في اسم في البسيط في التركيب
 فيها اجزاء مقدارية هي العناصر والاربعة اما في هذه البسيطة في اسم في هذه البسيطة في اسم في البسيط في التركيب
 فيها في كل واحد من اجسام في اقسامها في كل واحد من اجسام في اسم في البسيط في التركيب في اسم في البسيط في التركيب
 الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام في اقسامها في كل واحد من اجسام في اسم في البسيط في التركيب
 الرابع ما لا يتركب بحسب الجسيم من اجسام في اقسامها في كل واحد من اجسام في اسم في البسيط في التركيب
 والثاني عموم من وجه في الحقيقة ان ما لا يتركب من اجسام في اقسامها في كل واحد من اجسام في اسم في البسيط في التركيب
 البسيط في التركيب من اجسام في اقسامها في كل واحد من اجسام في اسم في البسيط في التركيب
 بالارواح والارض والهواء والنا في هذه اجزاء في اسم في هذه البسيطة في اسم في البسيط في التركيب
 في الفلك او قد اعتبر في اسم في هذه البسيطة في اسم في البسيط في التركيب
 في البسيط في التركيب من اجسام في اقسامها في كل واحد من اجسام في اسم في البسيط في التركيب
 الاول يتناول واحدا منها ولا يتحقق عليك حال الاخرين والى ما فعلناه ذلك اشار المرصع في قوله في ذلك

اى الذى ذكرناه من اجزاءه كل واحد من سمي البسيط بحسب الحقيقة والحق فى الاعضاء المتشابهة الى انية الحكم والعظم
 وتغايرهما وفى الفلك يظهر لك الفرق بين الاعتبارات الاربع كما عرفت ولجميع المركب بطلانها فهو على الرسم الاول
 ما لا يكون جزءه المقدارى بحسب الحقيقة مساويا لى الاكم والخمسة عشر عنه من سمي البسيط المذكورة. فلهذا دون الفلك والاعضاء
 المتشابهة وان اعتبرنا الحيز بالقدارى بحسب تلك الاعضاء واليه وعلى الرسم الثانى هو ما يتكرر بحسب الحقيقة
 من اجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر والفلك ودون الاعضاء المذكورة وان اعتبرنا التركيبة بحسب الحقيقة
 خرجت هذه الاعضاء الى سمي المركب باعتبارات اربعة ههنا وان اولها اهمها واطولها انضمامها على عكس ما تقدم و
 بين الباقين مجموع من وجهه كما كان هناك واعلم ان المراد بجمع البسيطى هذا الموضوع ما لا يتكرر حقيقة نفس الامر
 من اجسام مختلفة الطبائع وبالمركب ما يتكرر ان المعنى ذكرناه هنا كما نعلم بالاجسام البسيطة المركبة وان لم يكن البسيط
 وبين ان الشكل الطبيعى البسيط ما اذا انفصل وكل جسم بسيط كان او مركبا شكل طبيعى وذلك كوجوب تسمية ناسير
 عليك من جملة التسمية الابوابا وعلى الجسم اى جسم كان وطبعه بان يفرض بعد وجوده تاليا عن جسم ما يمكن خلوده
 عنه من التأثيرات التى يتبعها جبهه حادى طرف واحد نيكوان كره واحد واكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى
 المتعدي من كان ذلك الشكل طبيعيا لا يستند الى طبيعتين غير ان يكون هناك تأثير غير ثم ان الارشاد
 الطبيعى للاجسام المركبة غير منضبطا خلافا بحسب اختلاف اجزائها في طبائرها ومقاييرها وبحسب عمومها وقوتها
 فذلك لم يغير من كماله قال اشكل الطبيعى البسيط من الاجسام هو الكره وذلك لان كمال الجسم البسيط هو الذى لا يقاوم
 قوة اى طبيعته واحدة والقوة الواحدة لا تعاضد الى قوة الواحدة التى البسيط لا فعلا واحدا اى غير مختلطة بالغير
 وكل شكل سوى الكره ففعله افعال مختلفة اذ اعاد ان المنفذ من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر زاوية او حيا
 او نقطة وهى امور مختلفة الخلقاين فيعلم ان الحكم ان القابل والفاس فى الكل متحدان وشكلا كما ذكرنا من ان اشكال
 الطبيعى البسيط هو الكره ووجهه ربع الاول الارض بسيط على راسه لم يست كره لى عليها فيها من الجمال والاندما
 والاعوار والوحد وقولهم فى دفع هذا السؤال ان ما ذكره قوتهم من تضاريس الارض فيشوشونها واقعة على ظاهرها
 ولا قدر لها انما يتلوه اى اى تلك الخشونات على الارض كما درست على كره كثيرة اذ قد بينوا ان الجبل اذا كان رافعا
 نصف فرسخ يكون شطبه الى قطر الارض كشيء من عرض شبر ممتدة الى كره قطره ذراع وعلى ان يكون نسبة
 طول اعم حيل عليها ووجهه ارتفاعه فترى ان ذلك كشيء من عرض شبر ممتدة الى كره قطره ذراع وعلى ان يكون نسبة
 الخشونات التى قدرها الى البنية عليها كشيء من عرض شبر ممتدة الى كره قطره ذراع وعلى ان يكون نسبة
 الخشونات الى البنية عليها كشيء من عرض شبر ممتدة الى كره قطره ذراع وعلى ان يكون نسبة
 الخشونات الى البنية عليها كشيء من عرض شبر ممتدة الى كره قطره ذراع وعلى ان يكون نسبة
 الخشونات الى البنية عليها كشيء من عرض شبر ممتدة الى كره قطره ذراع وعلى ان يكون نسبة

شكك لا سبب فيه كماله بل في اقتضائه طبيعة الشكل الذي كما اوجبهنا فذلك يتبين كون البروتة مستندة الى طبيعة
 الارض عاقله الشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مستندة الى طبيعة شئ ولما نحن سرج حصول ذلك
 الشئ وذلك بالاعتماد الحبيب بان الطبيعة تقتضت شكلا مخصوصا واقتضت الشكل كقيد عاقله الشكل مطلقا فلهذا
 لا يخالف الاقتضار الاول بل يؤكد اوله في طبيعة الشكل المانع لاننا في القياس شكل ولما نزل الكيفية جاءت الكيفية
 عاقله الشكل القسري بوجاهة العرض عن المود الى الشكل الطبيعي ولا احتمال في ذلك الوجه التام في الافلاك المكوكة فيها القسري
 حرة فيكون الكوكب كسما مختلفا بقدر ما ساد في لقا وير الكوكب كالجسم الواحد في المقدار المادي لا يتساوى في القوة الممنوعة اسي مختلف
 بالمدى في القوة تلك القوة موجودة في موضع من الفلك اسي جانب منه فذلك آخره فلهذا اقتضت طبيعة الواحدة في مادة
 واحدة وقاد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستند الى طبيعة واحدة بل الى صفة متعددة فان الفلك
 قد حصل له صورة نوعيه يقتضي كونه شكلا لكن الفلك به صفة بل هي افرزت عنها كونه اخرى كتحقيق به اسي كوكب و
 قد ويراو خارج مركزه من مركز الفلك ان يتجلى في الفلك الاول لقوة او تتم بصورة بصورة الاعلى بصورة يقال مادل
 المصلح بمختلف الكون الا اختلاف المواد ولا اختلاف استعدادات مادة واحدة ولا تصور ذلك في الفلك
 بل ان تقول ان المصالح من الجواهر ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستند الى انما هي احوال في القوة
 كما هو متناوذة الى امور نحو والى القوايل لكن يتبين عليه انه يلزم اجتماع صورتين في الكوكب والهة اويرا والحاج
 وهو مح وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوسى وطابع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل الفلك
 صورة متعددة هي مبادى في افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلا مستند الى احوال في القوة
 فان صور العناصر في الكوكب من غير قوة في سائر اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر من تلك
 صورتان نوعيتان والثالث في تركيب القوسى ان يكون كونه من كونه قوة وكونه قوة اخرى حتى اذا كان له
 جزا ان كان له قوا وليس الامر في الفلك كذلك اذا الصورة الاولى سارية في الكل والثالث في بعضه والثالث في
 كل صورة يفرض في البسائط قوة واحدة يورث في مادة واحدة فلا يقتضي الاشكال مستند الى الوجه الثالث الفاعل عندهم
 الاشكال لا عناصر في الحيوان والنبات ومقادير في العظم والعصا ومغناطيس الماس وخواصه في القوة المصورة وهي
 قوة واحدة بسبب مع اختلاف فعلها الا يري ان تلك المواد في شكل الكوكب بل شكلا مختلفا في قواها من قبله بان
 فعلها اسي فعل تلك القوة البسيطة في تركيب المواد التي تتكون منها الحيوان والنبات واختلاف قواها البسيطة
 في مادة كبريت من قوايل متعددة جاز في مادة بسبب الوجه الرابع الافلاك الخارجية المركز كل تميرها تختلف جازا بالوجه
 والثالثة فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من الجسمين فعلا مختلفا في الجسمين فجزا في ان تتكون افعالها في اشكال واجيب
 عن ذلك بان المراد بفعل الواحد كذا او ما بالية ان يكون متشابهة في نوع مختلف في النوع كالمسح والخط والتمثيل لا ان تتكون
 افعالها اختلافات في اشكالها لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا فرفع على القول بان الشكل الطبيعي
 البسيطة هو الكوكب فالله كما كان اقرب الى المركز اسي مركز العالم الذي هو وسط الكل كما اذا كان في قعره في شكل كمال

احتمالاً أن لا تكون اذ كان الجوز في مركز ح من ذلك المكان فلهذا على سطح الماء اذ اقل وطول في اسي موضع فرض قطعه في اذية
 بل من سطح كوة مركزه في مركز العلم لان الجوز في اسي في موضع فرض قطعه في اذية
 كروي وانما ذكر الدائرة لانها اصل في المقام ولما كان مقداره اسال المار شيا وواحد في طرفه واذية تان مركزها
 واحد واحد هما الكبير من الاخرى كانت القوس الواحدة على طرفيه من الدائرة المعنوية تجدنا في ا من القوس الواحدة
 عليها من الدائرة الكبرى كما يشهد به التحليل من كل ذي قطر وسليته وكانت القوسان محيطين بشكل الجلال بلله والملا
 اذ كان الانا اقرب ويخاطبه اذ كان الجوز في مركز الاول على الثاني بذلك لقد من الماء يعني بايلا وما بين
 من محيطين في مركزين في شمان على راس الانا من توهم حركتي القوسين عليه يتوهم في راسه والى بالخصاه اشار بقوله
 كما كانت الظاهرة اصغر كان التقصير فيها اكبر بالنسبة الى وتروا واحد هو امتداد راس الانا ثم حجم بسيط اسي لذات
 الاثيرة جزيئة من جهام مختلفة الطول كما تبين ان عليه قسم الى كلي ومغصري فالكل الى الافلاك والكواكب فيهما
 في مغصري الصغار الاربع وذا قسم واحد المركب قسم الى بالمرزج والى بالابزج له فنده خمسة قسم ثم عليه بسيط
 وايتان للمركب والاند اعلم القسم الاول في الافلاك وفيه مقاصد من الاول ان الحركات وعصا ان الافلاك
 الكلية التابعة بالمرزج في كل سنة على اربعة وعشرين مكانا اسي هي مع ما في قسمها من الافلاك الجزئية هذا
 المقصود من الافلاك كما يستل على ذلك كليات حوت تدوير وثمانية خارجة المركز في كل سنة في اخر مواقيت المركز ليسي
 بالجزيرة انما الستة الكلية منى تلك الافلاك اسي بالاشتراك على جميع ماعده من الافلاك وهو السبعة الفع عندهم
 بالافلاك الاطلس لا غير مركب على راسهم والسبعة بالعرش المجيد في اسان الشمس وتحت تلك الثوابت وهو الكبرى
 ثم تلك حل ثم تلك المشتري ثم تلك المريخ ثم الشمس ثم تلك الزهرة ثم تلك عطارد ثم تلك القمر وهو السما والدينا
 لان اقرب اليها من سائر الافلاك فالاول على وجود الحركات المختلفة في الجهة والسرعة والبطء وفيها معا فانه
 لا بد لها اسي لتلك الحركات من محال مستعدة او يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين في اثنين بل لا بد لكل حركته واذية
 من يتحرك على حدة ودل على ترتيبها الحجب فما هو اصل الحجب ما هو على اسي ليصير سائر الدعا اذا وقع على محاذاته وهو
 الحجب على ما ذكرنا من الترتيب فانهم وجدوا البصر حجاب سائر السيادة ومن الثوابت ما هو على طرفية فعمل ان تحت
 الجميع وجدوا عطارد وكسف الزهرة والزهرة والمريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت
 واما الشمس فانه لا ينكسف الا بالقرود لا يتصور كيفتها لشي من الكواكب لانما تبتدئ شمسها اذا اقرب منها لكن
 لما اختلاف المنظر وكون العلوية في تحتها وفوق القرو بل في الاشتباه في انها فوق الزهرة وعطارد وحتما اذا لا
 سبيل الى معرفة ذلك من كسف لما عرفت من حركاتها تحت اشعاع عند القرآن ولا من اختلاف المنظر لانها
 لا بعيدان من الشمس كثير بعد فلا يظهر ان عند كونها على نصف النصف النصف ليل بدات الشجعتين النصوب في سطح نصف
 النصف لانها اختلاف المنظر ولا فذلك عدل الظاهر على طريقة الاستحسان فقال هي كشمس الفلاوة وهو
 بين كشمس السيادة اعني بين العلوية وبين السفلية في القرية قد ناك في الارض بما ذكره بعض المتأخرين كابن سينا ومن

كذا في جهة كذا فتعلق الاشارة الحسية بالجهة ونصارت ايضا مقصدا للحركة المستقيمة في وجوده لا متناه ان يكون العدم
 المحض كذا كذا في متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه والقرب منه لا يقال الجسم متحرك في الكيف
 من البياض الموجود الى السواد المتعدم فقد جاز ان يكون العدم مقصدا للحركة فلا يمكن الاستدلال على وجوده
 كونه مقصدا للحركة وايضا الاشارة الحسية متداوم مبرم فلا يكون مقصدا موجودا لا نقول في الجواب عن الاول
 ان السواد العدم مقصد المتحرك ولكن لا بالحصول فيه والقرب منه بل مقصدا لهذه الحركة والضرورة العقلية
 بحكم وجوده بالركلة بالحركة والحصول فيه وعدم ما يركله بالحركة فيكون ان يكون الاول موجودا حال الحركة المتناهي
 ان يطلب بها القرب من العدم والثاني يجب ان يكون حال الحركة معدوما لا يستقام للحاصل الحال وفي الجواب
 عن الثاني ان الاشارة الحسية وان كانت امتدادا وهو ما لكن العلم بالضرورة ان ينتهي به الامتداد ومشار اليه
 وهو وجودي في الخارج ولا شك في انه اعمى الجبهة تسمى قد وضع اى مادي المجرد الجسم في المفارقة والوصول الى القرب
 ولا شك في انها اعمى الجبهة لا تسمى في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة والا اعمى وان انقسمت في ذلك الماخوذ وال
 فالجبهة احد جزئها لا اعمى تجامعا فانما اذا فرضنا الاشارة او الحركة انقسمت اعمى وصلت الى جزئها الاقرب فان انتهت
 هناك الاشارة والحركة الى تلك الجبهة فمضى ذلك الجزء الاقرب وصد هو الجزءيون ما وراى لا مدخل في تلك الجبهة
 والى وان لم ننته هناك الاشارة والحركة الى تلك الجبهة فالجبهة طوله وونه فان قيل ليس يعلم من عدم الانتهاء
 عند الجزء الاقرب ان لا يكون هو جزء من الجبهة لجزا ان يكون تلك الاشارة او الحركة الباقية في الجبهة لا اليها
 بان جزئها في هيئة الجبهة لانها اليها الاشارة والحركة فلو كانت في الجبهة كانت الجبهة مسافة لا حيزا وانه ثبت
 ان الجبهة موجودة في الخارج وانما ذات وضع وغير منقسم في امتداد الاشارة واستقامته كحركة في اعمى الجزئيات
 وصد وامي اطراف هي اعراض قايمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت في امتداد
 واحد كانت خطوطا او في امتدادين كانت سطوحا والا وان لم يكن نهايات واطراف بل كانت اجساما كان الجبهة
 امر متميزا بالاستقلال فكل من تقسم في الامتدادات كلها المام من امتناع الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه وقد
 بان الجبهة لما عرفت من استمرارية انقسامها في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة وايضا فلو لم يكن الجبهة حدودا مستقيمة
 الحقيقية قايمة باجسام متناهية فاما الخلاء اعمى في المافي الخلاء الذي هو البعد الموجود او الموجود وانه اعمى الخلاء
 في معنى محال فكيف موجود وجود الجبهة في الملاء اعمى في المافي الخلاء الذي لا يوجد فيه حدودا مستقيمة
 الحقيقية وهو اعمى الذي لا يتناهي فلا يكون هناك جهات تنحصر الماهية اذ لا يكون احد جزئها اعمى جزئ الملاء
 انشأ به سطوحا بالاطراف الا منتهى وكما بالاطراف لانها متشابهان في الماهية وكذلك الحيز والفرصة فيه لا يكون جهات
 موجودة تنحصر فلا يتبين ويطلب بعض الاجسام بالاطراف بعضها ويرى عن بعض آخر منها وقد علمت في مباحث
 الاحتمالات ان الجهات على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا يدخل تحت الضبط ما عدا العلم
 او السطح فانما جهتان حقيقيتان لا يتبدلان اصلا واحد منهما في غاية البعد عن الاخرى فاذن لا بد من وجهين

هما معينان وتساويان وذلك لعدم كمال السطح القريب من محيط وهو العلوي وتجدد البعد بركنه وهو أسفل لان المركز بينهما
 فقط من المحيط بحيث يتجلى ان يفرض في داخله ما هو البعد منها لان غير الكري من الاجسام هلاكي والاقرب منها ما
 البعد منه غير محدود ولا بهبوطا ولا غيره من اجسام اخرى فيكون البعد الاقرب منها مضطربا بها جهتان
 مستقيمة غاية البعد من الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكري واحدا والا فاما ان يكون البعد منها بعض فيكون المحيط
 هو النهاية الحقيقية التي ينبغي الاشارات المستقيمة على الاعلى ويكون هو وحدة كافيها محمد معينان يتباعدا مركزه محيط
 فيكون المحيط حشا الا دخل لشيء تحديدها لصلافه فلهذا وما قيل من ان فلك القمر وجهات الاجسام القابلة للحوك
 المستقيمة ولا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل منها خارجا واقفا في جهة من الاخر فيكون الوجه متحد في تلكها حتى يكون
 فيها الاتحاد بهما والمفروض خلافه واليه فلا يتحد شيئا منها الا جهة القرب ودون المحدد كما مر فان البعد من الجسم
 حسب رجوعه فالبعد عن الى اين فقد ثبت بما قرناه وجوده بركنه جهة الجهات الحقيقية محيطه بالكل اى يحيط بالاجسام
 ليكون سطح الاعلى متساويا لسطح القرب ومركزه الذي يتساوى بعده عنه ونيتي به الاشارة الثانية على وجهه
 وهو الطام ثم لاي للحدود احكام منها بل يطالع مركب من بساط مستقيمة والا جازا لحدود الا ان لم يطالع المزمع مستقيمة
 اما الزمنية فلان المحدود اذا كان مركبا من بساط مستقيمة كان كل واحد من اجزائه ملائقا باحد جانبيه شيئا زائدا او ناقصا
 بجماعه الاخر ولا شك ان البساط يمكن ان يلاقي باحد طرفيه ملائقيه بالاخر شيئا مما اسي تساوي الطرفين في المتجهة
 فاذا لاني احد شيئا جازان ملائقيه الاخر وذلك انما يتصور بالاخلال واما بالبلان اللازم فلان ذلك لا يخلو
 لا يكون الا بالحوك المستقيمة تباع بعض الاجزاء من بعض وقد يقال جازان يكون الملاحة بالحوك المستقيمة فلا يميز
 الا بخلل المستقيم المستقيم هو اعني الحركة المستقيمة لا يكون الا من جهة الى جهة اخرى فيكون الوجه متحد في تلك
 اسي قبل المحدود حتى يكون حركة اجزائه اليها لا مستقيمة فثبت ومنها اسي ومن احكام المحدود شفافا لا يعن كذا ذلك
 ساير الافلاك شفافة غير ملوثة وذلك لانها لا تحيط بالاجسام من روية ما وراءها من الكواكب وكل ملون فانه يجب
 من ذلك قال الامام الرازي لان كل ملون حاجب فان الماد والنزج ملونان لانهم ملونان ومع ذلك
 لا يحجب فلين قبل فيها حاجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم اوردتموه الكواكب اوردكم انما تعلم ان هذا
 الذي ذكره لا يمتنع في المحدود وليس لوراء حتى يري ولا الى فلك الثوابت الا ان ليس بوجه كوكب مرئي الا
 ان يقال لو كان المحدود فلك الثوابت ملونا لوجب روية فنقول جازان يكون لونه ضيفا كاللون الزرجي
 فلا يري من بعيد ولكن سلطنا وجوب روية قلنا ولم لا يجوز ان يكون هذا الزرق الصافي المرئي لونه
 لا يقال ذلك لى لون الزرق لم يحسن في الشفاف او البعد محققا في ما وراءها فانه يري الزرق متفاوت
 الزرق متفاوت قوره قربا وبعدا فلهذا المذكورة لو ان تخيل في الجوال الذي بين السماء والارض لانه شفاف
 بعد محققا لنا نقول الزرق قد يكون لونا متخيلا كما ذكرتم وقد يكون ايضا لونا حقيقيا قابلا بالاجسام وما الدليل
 التاميم على انه لا يحدث الا بتلك الطريق التي لا دليل على ذلك فبان ان يكون تلك الزرق المرئي

کما استقر وجهاً الشمس فانما لا بد من سمت الارض من خط الاستواء بل میل بنهاک تارة الى الشمال وتارة الى الجنوب
 من سمت الارض من تلك المواضع قليلاً قليلاً الى غاية ما تم بروج من تلك النقطتين متقاربة الى غليظاً بعيداً
 قساست ثم میل الى الجنوب كذلك في بقية من سمت الارض الى غاية ما سادته لغاية الاول ثم بروج
 منها متقاربة الى غليظاً قليلاً حتى قساست كذا احاداً واما الوسیل تارة اخرى الى الشمال الى تلك النقطتين ثم
 بروج من الشمال الى الجنوب ويعدو بالمثل مثل الحالة الاولى فكل من ذلك ان مدار الشمس داخل من معدل الشمال
 واما ما في سطح والامثل من المعدل شمالاً وجنوباً او شملاً او جنوباً فاما ان الکواکب التي في تلك النقطتين
 الجنوب فكل من بروج ان لما حركه فخاصة من الجنوب الى المشرق اسرع من حركه الجنوب الى الغرب فكل من النقطتين
 کما استقر فاما تلك الشمس والقواکب التي في جهة المشرق منها لم تجزها فكل من بابا الى الشمال والجنوب و
 لغرض دائرة مواز لمدارها في تلك الاعظم فاطلة لمججاً من الاعتدال وبقدر ما كان اي كان تلك
 الدائرة الموازية القاطعة مدار الشمس التي تحرك عليها مركزها انبسطت الى سطح تلك الاعلى وانقبضت الى
 ما تحتها ومنه الدائرة المذكورة منطقة البروج لمرورها باوساط البروج وذلك البروج العلاقات لمرورها على البروج
 ومنطقة الحركة الثانية لان منطقة تلك النقطتين من الحركة بالمرور الثانية في سطح دائرة الدائرة التي هي الدائرة
 الموازية لقطع معدل الشمال فبقين على النقطتين تقابلتين لاعتدال دائرة ثمان فبقين كل دائرة من سطحين
 لغرض ان في كرتة فانه يجب تقاطعها على النقطتين المابين والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل النهار يكون
 على النقطتين مشتركتين بينهما ويسميان نقطتي الاعتدال لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض انما
 الشمس منها سوى موضعين ما تحت القطبين فاما دائرة الشمس من باقین قطبين الى الشمال من المعدل
 هو الاعتدال البرجي لانه مدار البروج في معظم المعمورة وما يجاوزها الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال
 البرجي لانه مداره في معظم المعمورة اليه ولعمري على نصفها اي نصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين
 في كل جانب من الشمال والجنوب نقطة واحدة يكون غاية البعد بين النقطتين لیسيمان اي بانان
 النقطتان المفروضتان على النقطتين نقطتي الاعتدالين فالتی فی الطرف الشمالي من المعدل هي الاعتدال
 والصيفي لان الشمس اذا حلت فيها القلب لوان جميعها في اكثر المواضع المعمورة والتي في الطرف الجنوب
 من المعدل هي الاعتدال الشتوي لانقلاب الزمان الى اشتدائه في تلك المواضع وبهذه النقطة الاربع
 اعني الاعتدالين والانقلابين فيقسم منطقة البروج الى اربعة اقسام متساوية يكون مدة قطع الشمس واحداً
 منها فضلاً من الفصول الاربعة الى ثلاثة في معظم المعمورة ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلثة اقسام
 متساوية فيكون المجموع اى مجموع منطقة البروج نفسها الى اثني عشر فتراثو موسماً ودائرة عطفاً
 فكلما على قطب البروج وتمر كل واحدة منها من اربعين مقابليين من تلك الاقسام وفضل بين كل من
 اثني عشر دائرة من تلك الدوائر في بيالى بالاقسام كلها ست دوائر وقسموا كل دائرة من تلك الدوائر

فقر

مركز العالم على سطح الكوكب المائل ما يتركز الكوكب لبعدها عن المعدل وتجه الدائرة اعلم
 مطلقا من الدائرة المائلة بالقطب وتوجوا دائرة اخرى من السطام مارة لقطب البروج وتجهها من اجزاء
 معدل النهار ايضا وتكونها موصولة دائرة العرض والشمس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك البروج
 المعدل او ذلك الكوكب عرض ذلك البروج والكوكب اما ان تلك الشمس هي عرض الكوكب عن منطقة البروج
 فيصح بلا شبهة وما ان كونها عرض ذلك البروج المعدل عنها فعد ان كان كان محسب بحسب المساحة الى السطح
 كما اشترطه المنصور الى المعدل فلا يقال ان مائل عن منطقة البروج ولا يقال لاجزاء الساعات ميول او
 اعراض عنها ومن ثم تراهم يسمون تلك الشمس عرض جز من المنطقة المعدل ويسمونها ايضا الميل الثاني
 لعرض المعدل وبه الدائرة ايضا مطلقا من المارة بالقطب فتسمى الدوائر المذكورة قوس ودوائر عرض
 توجوا على الكوكب بالانجليزية الساعات لانه منها فعد ان كان كان محسب بحسب المساحة الى السطح
 بالقطب الا انهم لا يسمونها بالانجليزية فعد ان كان كان محسب بحسب المساحة الى السطح
 ان يثبت ان يتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يقسمان نريد ان يكون
 بالقطب الدائرة لان البعدين العظيمين اللذين نهاية واحدة اقل من الربع وعشرين جز فعد ان كان كان محسب بحسب المساحة الى السطح
 ولما توهم الانطباع فيما بينهما تم الاتفاق وتقبل الصبح شاذ بطلانه فعد ان كان كان محسب بحسب المساحة الى السطح
 انهم اصحابا وادراكهم الى المعدل والعرض فانها تجد ان محسب النقط المرفوعة على منطقة البروج وسطح الكوكب
 وتلك النقط غير متباعدة لا متباعدة البرزخ الذي هو كوكب واحد منها قد ينطبق ويعد بالمائة بالقطب في الكوكب
 فعد ان كان الكوكب الذي لبعده عن المعدل او عرض من المنطقة او البرزخ لذي ميل اول او ميل ثانيا واقعا عليها اي
 على المارة وتبين ان على ان المارة داخل من كوكب واحد من كوكبين والشمس لذي ميل والعرض وتوجوا على الكوكب ايضا
 محسب ودائرة اخرى بالانجليزية الى النقطيات احدتها الدائرة الفاصلة بين النصف النهار والنصف الليلي من الكوكب
 وليسم هذه الدائرة دائرة الاقن ولا شك ان ظهور واختار ان بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض
 فيكون الاقن بلا حصة الساعات وتختلف بحسب اختلاف البقاع لان كل بقعة من الارض لها اقن عليها
 وقتها فاستداس والشمس في تلك البقعة والربع من هذه الشمس يمر بقطبها اي بقطب الاقن فتكون على
 ايضا بلا حصة الساعات فالتاثير منها يمر بقطب الاقن ويطبق المعدل وهي دائرة وسط الساعات ويسمى
 دائرة نصف النهار لان من نصف النهار وهو حين وصول الشمس الى فوق الاقن كما ان منتصف الليل
 هو حين وصولها الى اسفله وبفضل هذه الدائرة بين الساعة والكوكب وبين النصف الشرقي
 من الكوكب اذا اطلع من الاقن تميزت اوقاتا شتى لانه ان يبلغ نصف النهار
 وسبب كنهية اوقاتا من الاقن وادراكها من ان الساعات من ارتفاع الشمس فعد ان كان كان محسب بحسب المساحة الى السطح
 يخط عن اوقات تميزت اوقاتا من الاقن ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فتلك غاية الحفظ

ثم انما خذ من القارب من متناقصا الخطا الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانياً فمن غاية الانعطاف
تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه خلاف البتالى البرج هذا النصف الصاعد من الفلك بالقياس
الى الحركة الاولى وليس النصف الشرقي ايضاً ومن غاية الارتفاع الى غاية الانعطاف هو النصف النازل
منه او النصف الغربي ايضاً وقطبا نقطتا المشرق والمغرب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع المبدأ
وذلك لموردنا باقطبهما يمران بتقليبهما لمرورنا لانه من انما نقطتي الافق وتمر ايضاً نقطتي هذه الدائرة
اعني اسماء السموات في المشهور بنصف النهار فيكون مداره يسبق المراس والقدم ونقطتي المشرق والمغرب
منه هذه الدائرة انما هي دائرة ارض السموات لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت
كما ستره وسيبينه دائرة المشرق والمغرب لموردنا بتقطيعها وتفصل هذه الدائرة بين النصف الشمالي والجنوبي
الجنوبي من الفلك وتطباها على النصف الشمالي فالجنوب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار والواقع
منه الخمس من نقطتي الافق ونقطتي المنطقة فيكون ابداعا تقاطعها على قوائم هذه النصف النازل فاما قد
يقطع المنطقة ثلاثاً فاما قوائم وتسعة هذه الدائرة دائرة السموات وقوائم هذه النصف النازل فاما قد
الواقع منها بين الافق وقطب المنطقة البرج بين قطب الافق ومنطقة البرج من قوائم هذه النصف النازل
ايضاً دائرة وسطها الرديئة لانه لا يفصل بين نقطتي ذلك الترابية وفيه كوكب كثيرة مرتبة فهو مدار الرديئة
هذه الدائرة في وسطها والخاصة من انما نقطتي الافق وكوكب ما في وبراس هذا خارج من مركز العالم الى
سطح الفلك ما رايه كونه ويسمى دائرة الارتفاع والانعطاف اذ قوس سماواته بين الافق وبين الكوكب
جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب الخطوط والقصوب ان القوس الاول الارتفاع الشرقي
واثنان ارتفاعه الغربي والارتفاعات فوق قوس منها بين الافق لانه من جانب المغرب او المشرق والقوس
الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتي المشرق والمغرب ليس باسم
فاذا طبقت دائرة الارتفاع الكوكب على دائرة اول السموات لم يكن له قوس سمت لموردنا حينئذ نقطتي الافق
والمغرب وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب بتطبيق دائرة وسطها اسماء السموات النصف النازل وكذا الحال
عند غاية الخطا في كل دوة بالحركة الاولى بتطبيق دائرة الارتفاع على النصف النازل مرتين وانما تطباها
انما يكون ان لم يكن الكوكب على دائرة اول السموات ونقطتي هذه الدائرة عليها اي على اول السموات
ان كان الكوكب عليها لم يكن الكوكب سمت كما عرفت ونها لانها انما لا يكون الكوكب في
احدى النقطتين واما اذا فرض ان في احديهما كونه في دائرة اول السموات كما اذا كان على سمت الارض
او القدم فانه ليجوز اعتبار النقطتين كل واحد من النصف النازل واول السموات وهذه الدائرة الخمس الاخيرة
وعدد تناويعه وبكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة كذا نكتة منها لا يتغير في كل بقعة بل كل واحدة
منها لا يكون في بقعة واحدة متعددة بل مختصا واحدا وهي دائرة الافق ووسطها اسماء واول السموات

فلک آخر سوسى الثلثة المذكورة بحركتها اى بحرك ذلك فلک الاخر العقدين الى طلاق التوالى والظهور بحركته
 الجوز برين سيناه فلک البرزخ المظلم اذا وصل الى الراس كان على منطقة البرج ظهر كمن احسده عن ثم اذ بان ذره كان
 من من المنطقة التمثال تيز به ذلك المومن قليلا قليلا الى ان يصل القمر الى نصف ما بين العقدين ومنه يكون
 فاقه القمر من التمثال ثم يتناقص ذلك المومن قليلا قليلا الى ان يحصل القمر الى النصف فيكون حينئذ عديم من
 ثم يصير وامن من النصف كذا وصفناه في تيزه ايراد الى ان يصل الى النصف الاخر فيكون هناك فاقه
 المظروبى ويقتا من ثانيا فاقه المومن في الجائين اى التمثال والمظروب سوا ثابت الا يزداد وينقص وقد
 كما علم بالمدن من اجزاء السراى الى العرض من اجزاء العقدتين والتناقص اى بعد مجاوزة نصفه فحينئذ
 في اى العرض من السراى او التناقص مستسا وتين في الاجزاء المتقاطعة فالعرض من السراى التمثال الجوز من السراى
 ثانيا ويساوى العرض من السراى المظروبى العاشر من النصف ولكن العرض التناقص لشمس الجوز الى النصف من
 النصف التمثال يساوى العرض التناقص المظروبى الى النصف من النصف الاخر فحينئذ فما ذكرناه ان
 اى القمر اية فلک تدويره هو مركزه على حامل خارج فلک كونه عن مائل اى ذلك المائل فيما بين سطح فلک مواضع اذ
 من المائل ليدان منطقة البرج محيط اى فلک المائل فلک اخر مواضع مركزه الفلك كذا العالم والبرج
 حركات فلك تدويره حركة الى التوالى في نصف هو الفلك والى فلكه في نصف هو الفلك والحاج حركة الى التوالى
 فلآخرين من المائل والجوز برين حركته الى طلاق التوالى واداسه القمر الى الطول وهو ما بين المغرب والمشرق
 ثانيا فاقه ما بين الاختلاف التمثال يكون سبب التمدد ويراقى ان يكون مركزه في المنطقة المظلمة وان الفلك الخارج
 من مركز العالم المار بمركز التمدد في المنطقة الى سطح الفلك لاط منطقة الفلك الخارج من المار بمركز القمر المنته اى
 سببه واذ تحرك القمر بحركة التمدد ويراى ان التمدد او صاحبه من النقص الى جزاء من التمدد ويراى ان
 احدا تقيض على الآخرين حصل فيما بينهما كذا في علم مركز العالم فتمد الزاوية من الاختلاف ان كان التمدد ويراقى
 ثانيا الى ان تقيض به الزاوية من وسط الفلك في حركة مركزه ويراى ان الزاوية الى ان تراوحت حتى يحصل تدويره
 حركة مركز نفسه فاقه في الاختلاف هو نصف قطر التمدد ويراى ان الاختلاف الذي يكون سبب الخارج فاقه مركزه
 اذ كان في الابعاد من النقص كان قطره من بينه منطبقا على الفلك المار بمركز العالم فاقه في التمدد ويراى ان
 والظروف الا على من هذا العقل هو ذرة التمدد ويراى ان سبب حركة التمدد والظروف الا هو من بينه منطبقا على الفلك
 بما ذكرنا في تين العالمين مركز العالم ومركز الخارج اية واذا فارق مركز التمدد والابعاد من النقص لم يكن في العلم منه
 منطبقا على الفلك الخارج من مركز العالم الى مركز التمدد ويراى ان الفلك الخارج من مركز الخارج الى مركز فلک
 فلا يكون الذرة المذكورة ومقابلها فبين بشه من مركزي الخارج والعالم لم يما بين ان اجزاء الفلك اخرى كما سبق
 ويسمى ان ذرة وسطا وفضيفا اوسطا فاقه ان الذرة والفضيف والابعاد من النقص والاطم ان ذرا
 الاختلاف ليس بسبب كون حامل التمدد خارج فلک كونه على مواضع حركاته وان بين الذرتين علم منية علم منية

الاختلاف الذي يكون بسبب تفاوت مقدار التدوير في كل واحد من قريه وبعدة بسبب حاله الخارج المركز فاما ان
 مركزان الاختلاف الاول واصل الى غاية التي في نصف قطر التدوير كما عرفنا كان مركز التدوير في نصف الاوج وكان
 نصف قطر مقدمه الروية وان كان في النصف كان مقدار الخط من ذلك المقدر وكذا الحال في الاختلاف الاول
 اذا لم يكن في غاية فانه في قريه تفاوت بسبب القرب البعد فالاختلاف في الزيادة للاختلاف بالاختلاف الاول
 ولذا كل جبل اختلافات في انحاء الدوائر والقطر في الوسط وهو في ما بين الشمال والجنوب اختلاف واحد بين قريه
 لا يتغير على في نقطة سليمة ان كره تدويره اذا تحركت على خط دائرة كسطح الخارج حركة تلك الكره متساوية حول
 مركز تلك الدائرة الثاني ان يكون قطر منها بعيدا في انحاء تلك الكره كان خطا خارج من مركز التدوير والقطر على
 من الكره وادارها حول المركز الثالث ان يتاوى مع تلك الكره من مركز الدائرة وحيدته فيقول فيها لاصول
 قريه ويطبق اطلاق القريه كما في مركزها ان يكون العمود في حركته اي حركته تدويره حول مركز الخارج وان يكون في
 قطره ويدور المار بالندوة في نصف الدائرة كذا الخارج فيكون متساوي قريه وبعدة ايضا عند مركز الخارج في
 مركز العالم وغيره من النقط في الموضع بكونه متساوية حركته اي حركته تدويره حول مركز العالم في الدائرة اي
 محاذة حركته تدويره المار بالندوة في النصف الاكبر من النقط في ذلك الخط المار بالمركز والاول في النصف الاكبر من
 مركز العالم والخارج في تلك النقط في جهة من جانب الاوج في وسط مركز الخارج بين مركز العالم والصواب
 ان يقال هم من جانب النصف في وسط مركز العالم بين مركز الخارج كما هو المشهور بانها في وسط مركز العالم
 من مركز الخارج في ذلك حاله فالتفاوت اللازم الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذية القطر المذكور
 يرجب استقار المزدوم الذي هو الاصول التي ذكرها في القريه انما هو جها كلام اخر انا آخر فقال كيف انما
 يصح كلامه وما ذكره من ان القريه لا تملك بالصد احوال خصوصه بل لكون الاطلاق كذا وكذا في كل وجه
 المذكورة المتقدمة تتفق تلك الاحوال مستلزام لوجوده الا انه الذي في تلك احوال على وجود المزدوم الذي هو
 تلك الاطلاق في كل وجه من جهه وانما يصح هذا استدلالا في احوال المساواة بين الايام والمزوم والمعلوم المساواة
 هي انما لا يجوز ان يكون ثم وضع آخر مغاير لما ذكره في كل موضع الا في موضع الحركات المتقدمة لاهوال المحلوه
 كما ان الوضع الغني بغيره يستلزمها في كل موضع الا في موضع العوائق وليس انتاده اي انتقاد الوضع
 الا في موضعها لا في موضعها المتخصصه المساو من في اطلاق الحصة الباقية المساواة بالتيه اياها يكون بقية
 الحركة في قريه في وجه متماثل في بغيره في ذلك الموضع انما في تلك الكوكب في جزم من اجزاء البروج
 وانما يتم بقية الوجه الى خلاف التوالي مندرجا اي كل واحد منها في السطح في جزم الى حدتها في كل وجه
 في جزم الى ان يثبت ثانيا ثم يستقيم اي يحرك الى التوالي مندرجا في السطح في متساوية في غاية وفي
 تلك الذي ذكرنا من احوالنا في جميع الاجزاء من تلك البروج اي ليس في من استقامتها وجرمها وقومها
 وبقومها وبقومها خصوصا بجزر معين من اجزاء كل وجه في كل متساوية في احوال انما في تدويره في جزم

نه الحقيق فلا شك انها تلاقيان فيما بين النجوم وبين قوا تقايد نجوم من القوا والاصواب متقاربات اي قياض الارض
 مركز المقعد وبينه النجم ان رتبته اقل وقول مركز النجوم بالانوسه والنجس فارجح الابل او مركز النجس بالحركه كالحركه في خلافه
 الجواله وبينه تلك الحركه المديرة لمرکز الحاصل حول مركزه ثم هذا البعد النجاسي فالحاصل في النجس ان اعلم من هذا
 هو من رتبته اقل فمواي تدوير عطارد في اقل اقرب الى الارض منه في الميزان فكل ان المديرة خارج مركزه وان دعوى الميزان
 فبذلك يتبع الاوجان ويكون نصف قطره التدوير اصغر فيكون قاعا في المحل يتبع مركز التدوير ولاق الحاصل مع ضيق
 المديرة فكلما يكون نصف قطره في ذلك القطر فيختلف بعد الشمس من الثوابت وهي اى الشمس في الافق البين فكل
 على الاقل اذا حصلت كسوفين او في غيرهما يظهر ذلك في البعد والخطوط في الثوابت في مركزه البين في كل
 والادوات سوسه اوج القوا وان حاصل عطارد يوافق اى لياق في الثوابت في كل الحركه قوا تدوير مواي في كل الحركه
 الحركه وبمركز الثوابت مثلا والاموات فكل اى متوافق الحركات المتعديده في الحركه بان يوافق الحركه اصواتا
 من بعضها الحركه العاصره من بعض اخرى وكلما اذا فرض ان حركات تلك الادوات هي المشتلات ثم اني
 الزهرة وعطارد ليس ثباتا كما لا يولي من مركز تدويره في شمالي اجار حوض مركز تدوير عطارد في اجار حوض
 مركز جبرئيل فكلما يكون في الزهرة مجزيا ونه عطارد مشايخ ثم ان صور كفيته ما ذكره بقوله كان الشمس من
 مداري مركز تدوير عطارد في الارض كان في منطقه على سطح منطقه البرج ثم اذا كانت الارض حوض الكوكب في مركزه
 في النصف الذي يحرك عليه صا في ذلك النصف شمالا عن المنطقه والنصف الاخر جنوبا عن المنطقه والدار عند
 شمالا عن اى ان يعمل مركز تدويره في اى غايه الارض من وجهه نصف بين القطبين ثم يقرب مداره من شمالا
 فيطبق عليها وجه اى الزهرة بل مركز تدويره في ذلك ثم يصير في النصف الاخر الذي كان جنوبا وقد صا في الارض
 شمالا عن صا والنصف الاخر الذي قد تحرك عليه في الشمال جنوبا ويتبادر عند الدار عند الجانبيين على غايه اى في نصف ذلك
 ثم يقترب اليها فيطبق عليها ويتبادر في النصف من وجهه وكذا وانما يكون المراد تدوير الزهرة وادما على المنطقه وانما
 في الشمال منها وانما عطارد ويا عكس من ذلك فيكون هذا لا يطابق في الذب وتجاوز الى النصف الجنوبي منها
 ثم يطبق وجرى وذه الى النصف الاخر الذي كان شمالا وقد صا في الشمال جنوبا في مركزه ووجهه وانما في النصف الجنوبي منها
 اى الزهرة وعطارد وشمس افوان مغايرتان لغيرها بسبب مداره في حوض تدويره على وجهه الارض من اهل ان القطر
 تدويرها المدار بالزهره فبعض يظن ان رتبته على المنطقه لان الادب المنطقه مداره مركز تدويرها فان النجاسي في ذلك القطر
 انما هو عليه في منتصف الجانبيين في دون منطقه البرج في النجاسي لوسونها في غايه ايل على المدار في
 البرج في الشمالين وبقسط منا اخرى ولذا كل ما كان في البرج الزهرة عرض جنوبا في حوض عطارد عرض شمالا كما انما هو
 في ذلك القطر المدار بالبعد من ولادطين من تدويرها في النجاسي لافق المدار في لاد ووجهه من لاد في
 عرضا وكيفية منطقه في النجاسي من نده لاد في النجاسي لافق المدار في لاد ووجهه من لاد في النجاسي لافق المدار في لاد
 احسن ورسن لان العرض لاد في النجاسي لافق المدار في لاد ووجهه من لاد في النجاسي لافق المدار في لاد

سبب عرض الشمس و مقدار الاقتران قوت الباعثة المقصود الثاني في حروف

الشمس و هو ان قد يكون المستمر معاً بالشمس اقرب العقدين فيكون الاقتران حينئذ واقعة بين
 وبين الشمس فتخرج الارض من وراءه فيرى كذا كما هو لونه الاصفر ولان جرم الارض اصغر كثيراً من جرم الشمس
 فيقع ظل الشمس من الارض على خط قاعدته دائرة صغيرة على الارض وراسه على محاذة جزم من اجزاء تلك البروج
 متقابلين لوجهه على وجه الشمس فان لم يكن للقرن في حال الاقتران ظل يكون في احدى العقدين فيكون كلاً من
 الارض بل من خط ظل عيشت وبل ان يمتنع كونه دائرة مستقيمة فانه اذا كان في موضع كان في تلك الموضع بقدر ان يمتنع
 صغير للقرن و نصف قطر دائرة الظل في الدائرة المحاذية على خط ظل من توجع سطح جرم القمر الذي يرى كدائره
 خارجاً جالساً ان يقع المحاذية لم تخفى القمر حينئذ بل اس الظل من خارج كبره والحيث وان كان ذلك الموضع
 ظل من مجموع العقدين المذكورين خست بعضه وذلك بقدر تقاطع الظل من اى تلاميها واما ان كان في
 ان هذا الموضع الاقل يساوى فصل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر خست كلاً من سطح دائرة الظل في ظل
 ولم يكن له كسوف وان كان اقل من ذلك الفصل خست تمامه وكسب جميعه فوعده الظل **المقصود الثالث**
 في كسوف الشمس فيقول عند اجتماع القمر بمراسه انما اجزاء عامرية حقيقة ان لم يكن للقرن عرض موجب فينبأ
 بين الشمس و قوتها على الخط الخارج من الجدار انما هو في قوت الشمس بل فيكون القمر المسمى و هو الشمس فظن ان
 الشمس توجب قوتها و هو كسوف فليس الكسوف في حال من ذوات الشمس كما خست في قوت القمر و ذلك لان
 يقع كسوف القياس الى قوت دون قوت ويكون ذلك بقدر صغر قوت الشمس كلاً وان كان كسوفاً كثيراً
 لا اقرب اليها في قوتها الزاوية التي يوترها الشمس كذا يجب جزمها تمامها فيكون الشمس وقت انما افان في موضعها
 خلقه براسه في الكبر ويكون القمر في وجهه فليجده في اى من عقدها بل في موضعها على وجهه
 قد روى انما هي الحافة النورانية راسه على وجهه في بعض الكسوفات مع ندرة دوران كان للقرن في ذلك الاجزاء
 عرض مرقى فان كان ذلك الموضع بقدر عرض مجموع نصف قطر ما لم يكتشف وان اكثر منها بطريق الاول وان
 كان اقل منها كسفاً بقدر ذلك كالاخفى و اعلم ان ابن ابي عمير قال في اختلافات الشمس ان اختلافات القمر اذ يحوز ان يكون
 ذلك اختلاف لان القمر كونه في موضعها مع نصف وانما اى تلك الكثرة قد روى على مركز نفسها كجزمها و هو كسوف
 فلكها فان كان نصفه المسمى اليها كافي حال التعاقب فبذلك او اعلم ان في القارة في حق و هو ما بينا في كسوف قدر ما ذكرنا
 المسمى بل ايا نصف دائرة قوتها و بطل اى بطل قول ابن ابي عمير ان كسوف من امر الكسوف فان في الاقتران في قوتها
 لا يخست القمر اصلاً والكسوف وقع في اللفظة في قوله الاول ان ذلك آخر الصلح كلام ابن البشير ان في الموضع كسوف
 حزب عليه العلم آخره لا وجه لبعثه والاعتراف على ما ذكرناه بعد تسليم الاصول في جزمها ان في في الاقتران
 الذي ابداه ابن البشير في تلك القوت فانه الكسوف لا يقع في جميع الاحتمالات المتصلة في تلك التغيرات فليس
 منسباً آخر لاختلاف قوتها في تلك الاقتران واما كونه كلاً في الاقتران فيكون مثلاً كسوف كسوف تلك القوت في كسوف

[illegible]

وفي المواضع التي المدار الصفي ابدى الظنوب في الاقرب الشمس هناك دورة يومية فيكون النهار اربعاً وعشرين ساعة
 وهي احدى هذه الدورات فيما يكون الشمس في الانقلاب الصيفي ولا يخفى عليك ان في هذه المواضع الغير يكون النهار اثنى عشر
 ابدى الحقاً نظراً لطلوع الشمس في واحدة واحدة بل يكون منها ليلاً على عكس المدار الاول فلا حاجة في ذلك الى اعتبار
 مواضع اخرى كما ذكره لبقوله وفي المواضع التي المدار الصفي ابدى الخفاء فيما لا يطلع الشمس دورة واحدة فيكون الليل
 اربعاً وعشرين ساعة على ان المدار ابدى الخفاء في موضع لا يكون مدار صيفياً بالقياس الى ميل مدار اشتوا
 واعتبار كون مدار صيفياً في موضع آخر لا يتخلو عن ركائز وفي المواضع التي يمر قطب البروج على سمت رؤسهم
 فاذا كان قبلها على سمت الراس تطبق المنطقة على الافق اذ تحيط قطبها وقطب الافق وجميعا خطان على
 كرة واحدة فاذا مال القطب اى قطب البروج بجزء الكل الى الالمحاط نحو الغرب ارفع عن الافق نصف
 المنطقة الشرقي والخط عن الصنف الغربي وقمة واحدة اذ حال باقراق القطبين تقاطع الخطين على القوس
 وعلم ان المواضع التي يكون المدار الصفي فيها ابدى الظنوب والمدار الشتوي ابدى الخفاء اى بعينها المواضع التي
 يمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها وفي المواضع التي تحت هذه المواضع المذكورة ولم يصل الى قطب العالم
 يكون قوس من المنطقة يتوسطها الانقلاب الصيفي ابدى الظنوب لا يقرب قوس اخرى منها يتوسطها الانقلاب
 الشتوي ابدى الخفاء لا يطلع بينهما اى البرجين قوسان اخران يتوسطها الاعتدالان احداهما ابدى التي يتوسطها
 اول ليرة ان كان القطب لظاهر شمالي والتي يتوسطها اول الحمل ان كان القطب لظاهر جنوبي الطلح بتقريب
 ولقرب موجب اى يطلع اويل البروج قبل او اخر على الاسماتة ولقرب واخر اقبل او اتأخر على الاعوجاج و
 القوس الاخرى بالعكس اى يطلع موجب ولقرب بتقريب وفي هذه المواضع الشاشة نقطة الشاشة انا بادية وارا د
 سهما يتبين خط الاستواء ومدار الانقلابين ما تحت الانقلابين وما جاو ذلك ولم يبلغ القطب يكون الحركة
 اليومية على ما عليه يسمى افاقها عليه حيث يكون قطب العالم على سمت الراس وذلك موضعان معينان على
 وجه الارض بتطبيق المعدل على الافق لا تتحرك قطبها ويكون محور المعدل وهو الخط مستقيم الواجب بين
 قطبين ما كان كونه فاجبا على سطح الافق هناك يكون الحركة اليومية فيه رجوعه فوق الارض دايماً ونصف الاخير منها
 تحت دايماً ولا يكون هناك للكوكب ولا شئ من المنطقة المرفوعة على الفلك المرفوع ولا غروب بحركة الكل بل كانه
 التي فيكون السنة كلها يوماً وليدة لان مدة قطع الشمس كجرتا نصف الظاهر في البروج منها مدة قطعها ونصف
 الخفى ليل وثمانان المدة ان يتقاربان بسبب الازوج والخصيف فالنهار تحت القطب الشمالي الجول من الليل
 وتحت القطب الجنوبي احر الا ان الشمس تدور بجزء الكل في اربع وعشرين في ساعة من سوانة نقط معينة
 من الافق الذي هو المعدل الى ان يعود الى مثله اى مثل تلك الموازاة لتلك النقطة ويندو الشمس ارتفاعاً
 عن الافق في ثلثة اشهر ويكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلي ويزداد الخطا عما غايه الارتفاع نحو الافق
 في ثلثة اشهر اخرى اليه حتى يقرب ويكون تحت الارض ستة اشهر كذلك اى يزداد الخطا طعن الافق

من اشهر الى غاية الخطا التي هي اصل الحق في غير موضعها في هذه اشهر اخرى حتى يصل الى المقصد الذي كان
 من سبب الحج كره النجار في كنهه بالضم والفتح في قوله اشهر كما تقدم في آخرها حيث العبارات فاذا درست اشهر
 من الاق في جانب المشرق طم سيق من دياره الخطاطها الامتداد ثلثي عشرة وربع على ما عرفت بالجزئية استنار
 لغيره النجار والكشف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك لونه المشرق بزيادة قرب الشمس ويواجه وانشققت شدة
 لكنه عكس في ان داله كغيره الحج وآخوه كاوله هذا يلحق بالكتب واما تصويرها على ما ينبغي فليطلب من موضع
 آخر الحزمة التي يوجد في اهل السقف واذ العرج انما هي الكائفة الابخرة في الاق وزيادتها كما يستقبل البام
 لانها هي تلك الزيادة في غلط الابخرة بقدر ربع دور الارض كما يظهر بتحميل الصادق وتقص تلك الزيادة في
 غير اى اخرى دياره الاق شيئا فشيئا حتى يكون الكائفة الابخرة بقدر غلط النجار كما يستقبل الى سمت الراس
 وقد ذكر انه اخرج اى كره النجار الكندسون فوجد اى غلطها ستة وعشرون فرسخا وسميت اشهر المقصد
 في الارض طلال وبها سباب حاجته سعادت متلاحقة لا بد ان تستند الى الاتصالات الفلكية التي
 لا يتيسر فقال المار بالطبع الى الورد والبروج الغريبة فاكشفت عن الماء التلال والموضع العالي كخبرة بارزة
 من وسط البحر معاشا للنبات والحيوان الذي لا يحرك العيش الا باستشاق الماء وهذا الكشف هو المعروف بالارض
 الذي كان تحت جفنة طينية الارض والماء ان يكون ممدودا في كسائر اجزائها ممدودا في كره سبب الغاية القصد
 بالحيوانات والنباتات اذ كان لا يمكن كونها وقاربها الا بذلك الاكتشاف والخرج من الماء الى الماء وهذا
 الذي ذكره يرجع ان العادر المحذور اسناد افضل الى مجرد شية فان اختصاص جزء من البسيط الذرة
 هو الارض باستنداد وادان جزء اخر فيه مع استنداد راسه للمعادن اليساى الى اجزائها مما لا يمكن العقل اليها
 في معرفة شية فاذا كان الشان كذلك وهو ان لا بد في الاخرة الرجوع الى اسناد الاشياء اليه فليس بدوه
 المومات التي تكلفه ووقف الاستدلال بالبرهان الى قدرته واعتباره فاكتمل المغفلون عن الحيرة التي
 ربما يودى الى الفضل لهم قصده العاشر قالوا في سبب كون الجبال ان الجبل الشديدي بقية الطين التي خرج
 الحقة العجيبة وما يرى من تودار ارضي اهل الفرج كفي لغير الخرافين ثم ثوار السؤل الحادثة من الاساطير وتواتر الراجح
 على اصعب تنجيز الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا تزايد الارتفاع من جوانب شية فشيئا حتى اصبح جبالا غيا تال
 الامام الرازي الاشبه ان هذه الحمولة كانت في سالف الزمان حمولة في الغبار فحصل منها طين كبح كثير فخرج
 بعد الاكتشاف وحصل الشوق بحجر السيول والراجح ولذلك كثرت فيها الجبال وتمايزت في الغلظ لما سجدت
 كثير من الاجزاء وكثرت اجزاء الحيوان المائية كالاصداف والحيات ولا يخفى ان اختصاص بعض من اجزاء الارض
 بالصلاح وبعض اخر منها بالرخاوة مع استنداد اى نسبة تلك الاجزاء كلها الى الفلكيات التي رجعوا اسنادها
 المعاد الى قطع اى خبر الاشياء شية كجواهره والملاصقة الماصلة بين الاجزاء والصلابة والرخوة يستند على سببها
 خصصا وعنده اى عند هذا الاستدلال يفتقر الى اقل دليل اى ليس ذلك الاختصاص على سبب من خارج بل انما

الارض
 هي
 جوف الارض
 هي

الانقلاب شري ثم انزل ذلك لا طفا الموضع ثم لا يغير ان كان يكون ذلك اى يكون الجبل ونظائره من اسباب
مكونها بارادة الله تعالى فمنه من يقول من الميعين غيرهم بالوسيلة لا والله ان كل مستند الى ابتداء ولا يتصور
حقيقه في انما المقصد الحادى ثالثا ان الانقلاب قبل الكون والعنسا داسى على صورته ذلك ان
هو معنى العنسا وهو ليس هو كما غير آخر وهو معنى الكون فيقلب كل من الاربع الى الاخر الذى هو احد الاشياء الاربعة
فيكون الانقلابات اثنى عشر ولكن بعضها يتقلب الى بعض اخر بلا وسطه وكل عنصر يشترك اخر فى كيفية
واحدة من طبيعة الثنتين كما هو الكونيات الاربع وكما القدي كيفية اخرى منها فيقلب الارض والماء وكل منهما
الى الاخر ابتداء لا اشتراكهما في الوجود وان اختلفا في الوجود فذلك كما يصح لبعض اهل الفيل من طلب الاكسیر
الاجزائيا سياتى انهم يجردون مياه مائة ويحولون فيها اجسادا اصلية تجرد حتى يصير مياه جارية وتقلب
في بعض الماء اجزائا اصلية كغيره من قسمة من بلدة مرانقة وما به يتقلب جردا وعين غير من المواضع
كذلك الماء والماء وتقلب كل منها الى الاخر بلا وسط لا اشتراكهما في الوجود وان كانا مختلفين في الجوانب الاصلية
الماء هو الاصل لاجل ان السقف في الشيا بالسيادة والطرف في الشمس فكما يصير الماء بالترديد على طاهر
كوزو لا سلم له وضع في الجدران فانه على طاهر حيث لا يلقى له قطرات من الماء وكما الطاس يكسب
على الجدران عدم اللقاة بينهما فانه يركب قطرات منه وليس في ذلك لان الماء ينقل اليه بالرشح لانه لا يصعد بالهوى
وذلك لو كان كذلك كان باطن الطاس اولى به من ظاهره وايضا الرشح على بسيل التصاعد النسب الماء الى
وكذلك الماء والماء وتقلب كل منها الى الاخر بلا وسط لا اشتراكهما في الحرارة وان اختلفا في الوجود فذلك كما يصح لبعض اهل الفيل من طلب الاكسیر
في الجدران اولى به من ظاهره وايضا الرشح على بسيل التصاعد النسب الماء الى
الشمس اولى به من ظاهره وايضا الرشح على بسيل التصاعد النسب الماء الى
مع الماء والنار والماء والماء وتقلب كل منها الى الاخر بلا وسط لا اشتراكهما في الوجود وان اختلفا في الوجود فذلك كما يصح لبعض اهل الفيل من طلب الاكسیر
تقلب في الماء والماء والماء وتقلب كل منها الى الاخر بلا وسط لا اشتراكهما في الوجود وان اختلفا في الوجود فذلك كما يصح لبعض اهل الفيل من طلب الاكسیر
ما ذكرنا فنعني ان يتقلب كل واحد من الارض والنار الى الاخر بلا وسط لا اشتراكهما في الوجود وان اختلفا في الوجود فذلك كما يصح لبعض اهل الفيل من طلب الاكسیر
انه بوسطتين فالاولى ان يقال ان كان العنصران مجاورين كان الانقلاب بعينه وسطا وان كان بينهما عنصر
ثالث كان بوسطة واحدة وان كان التوسط بينهما اشان فلا بد من بوسطتين وذلك يدل على ان بوسطتين
العنصر الاربعة واحدة مشتركة بينهما وقابل جميع الصور العنصرية واما ليدل للصور المختلفة التي هي النار
والهوائية والارضية والكيفية الاربع المتنافية معا من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك
وكما كان اقرب اليه كان احسن والحظ وكما كان بعدا كان ابردا وكشف وقد يكون على شدة حراره
فلا يغيره اى يمكن ان يقال ان اختصار بعض من البوسطتين المشتركة بالقرب وبعضها بالتبعد فيقال
سبب من خارج فلا بد من الرجوع الى التنازع على اننا لانم تكسب الاجسام من الهوى للهوى ولا نعم

بالاعقاب بين العناصر وما ذكره من ان المشتد اليه انما يتحقق للنباتات كثيرة المقصود الثاني في شرح
 زعموا ان هذه العناصر الاربع هي الاركان التي تركيب منها المركبات ثمانية بطريق التحليل ثمانية والتركيب
 اخرى فالاول انا اذا جعلنا مركبا في القمع والاصمق انما يحصل من اجزاء ثمانية و اجزاء ارضية فذل ذلك على ان
 ليس بالضرر ان كانا سو جوين في غيرناطين ففرقنا الحرارة ولا شك ان ثمانية في ذلك التركيب اجزاء ارضية منها
 كتحلل الاجزاء الارضية المائية التي فيه والاركان ذلك التركيب في غاية الاندماج والروايتان كان ما يحصل بالتحليل
 بين العنصرين مجزأ فافهم بعضه الى بعض كالذي كان للتركيب عند التركيب ثبت وجود الهواء فيه ولا شك ان
 اسي الاركان المذكورة الموجودة في المركب تحللها بالطقع يلطف كل منها خيرة الجيدة في كل طوبى لتفرق في المركب
 وعدم بقا فلا بد فيه من جاس ليفيده لمخا وضحا وجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية بالفرق من الفرق
 وما هو اسي ذلك الجاس الذي يلطف وينسخ الحرارة الشديدة القاتية بالنار فلا بد من وجوده فيه قلنا الحرارة
 لا تخرج المختلقات بل يفرقها جميع المتشاكلات كما تخرج الحرارة القاتية بجزء لا يوشى في جزء الاخر الا بالجدوة
 لاي الجوار بينهما وادام وذلك الجوار للاداي لا بد من سبب علم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا لا يجمع
 في حال بقاء المركب وما عاين من التفرق ابتداء اسي بلاد اسطقتني فلا يكتسج الى الجزء الثاني وحرارة
 الطائفة المودية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط الطيب ليلبس
 ليفيده استساكا عن التفرق فلا حاجة الى جاس آخر وقد يقال الهواء حار فجاز ان يكون منضفا
 ووجود الاحبة او الهواءية في المركب مما لم يتحقق اذ يجوز ان يكون كتحلل اجزاء المركب بل وقوع الخلط
 فيما بينهما وكون تلك الاجزاء الباقية بعد التحلل ما هو تروا بالتحقيق غير معلوم لحوان ان يكون المشابهي
 الصورة المحسوسة والحققة الثانية وهو طريق التركيب ان يتكون من اجماع المواد والارض النبات و
 ذلك لا بد في النبات من هو ان يحصل من اجزائه ومن حرارته ما نجه اذ لو فقد احدهما او لم يكن على ما ينبغي
 عند لزوع كما اذا القينا البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وغير الشمس او لا يكون على ما ينبغي فانه لا يفسد و
 لا تثبت فذل ذلك على ان النبات مركب من الارربة ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاء
 ومنها يحصل الانسان لانه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان
 وكذا يحصل منها بعض الحيوان الذي غذاءه منها كالجوارح فكل اسي جميع المركبات حتى المعادن فانها في
 حكم النبات آيل اسي راجع الى حصول من العناصر الارربعة فانت تعلم ان ذلك الذي استدلوا به على كون
 النبات من اجتماع هذه الاربعة استدلال بالدوران وانا العلية حتى تعلم ان اجتماعها سبب لكونه منها
 فلم لا يجوز ان يكون مكونا في حال اجتماعها من اجل ان يخلق القديا من العدم في تلك الحال باجزاء العادة
 المقصود الثالث عشر طبقات العناصر من اعلاها بالطبيعة النارية العرفية ومجدها سبب من مش
 لمقودك القمر ولحمة اسي تحت الاعلى المذكورة طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة والاجزاء الهوائية الخالصة

يتلشى في هذه الطبقة الاذخية المرتفعة ويكون فيها الكواكب ثقات اللؤلؤاب والينانك وباشبهها ثم الطبقة
 التي مرمية وهي المواد العرف التي يرد إليها دورة الارض والماء ولم يصل اليه اثر الكائن الا شدة ولم يشهد
 هذه الطبقة شتاءا وسببا والرمع والبرق والصواعق فلا يكون هو ارضها فقام الطبقة التجارية وهي المواد التي
 انحللت مع الماينة ثم الطبقة السريجة وهو ما في ارضه وهو ايضاً ثم الطبقة الطينية وهي الضيقة مع ما كانت ثم الطبقة
 الارضية العرف التي هي ترسيب من المركز ولم يعد الماء لطيفة على هذه الارض لكثرة واحدة وفي طبقات
 النار اقول ان تحتها لا فائدة في الاستقصاء عنها القسم السرمج في المركبات التي لها مزاج وهي
 الاكثر من المركبات لان ملائمة لها قليل بالقياس الى ما لمزج وهو اى هذا الاكثر قسيم الى ما لمزج
 اما بنيتنا وصيانتها والى ما لمزج له وهو الحدييات وفيه ثلث فصول **فصل الاول في المزج** وفيه
 مقاصد اى مقصدان الاول قالوا الصورة اى صيغتها اى الصورة التي هي مبداء الاشياء وهي
 الصورة النوعية لتفصيل اولها في مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية تسخن
 مادتها ثم مادة ما جاورها وكذلك الحال في سائر الكيفيات وباني العناصر فالجورة شرط للتفاعل الواقع
 بين الاجسام الا يري ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت
 المجاورة بالمماسسة امكن التفاعل بين الجبين المتخالفين من ذلك التفاعل الحاصل بحد المجاورة ما كان على التفاعل
 الذي كان بالمماسسة التي هي الغاية في المجاورة والمماسسة انما يكون باسطح ولا شك في ان ذلك ما كان السطح
 اكثر كانت المماسسة بها ثم وذلك اى كثير السطح انما يحسب لبعض الاجزاء واذا تحققت ما هو زناه لك
 فتقول العناصر الخمسة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا انفصلت اجزاء باعداد
 اختلفت اختلفا ما نحتاج الى حصول التماسس الكامل بين اجزائها فكل صورة كل منها في مادة الاخر فكلست
 من صورة الكيفية المضادة لكيفيتها حتى يتقاسم العنصر البارئ بفعل صورته من هذا العنصر الحار فتزول تلك
 الكيفية التي هي الحرارة الشديدة من ذلك الحار فيحصل له كيفية حارة اقل شدة وهذه الكيفية الحاصلة بل كلها
 بالنسبة الى النار وتسمى بالنسبة الى البارء فانها كيفية متوسطة بينهما اى بين الحرارة العرف والبرودة العرف
 فاذا بقيت الى احديةا حدثت من الاخرى وكذلك يتقاسم العنصر الحار بفعل صورته من برده فبعض
 اليه لا يحصل له برده اقل مما كان كما قرنا فاشتهد ان كثير من الجانين حتى حصل في جميع الاجزاء
 من العنصر الحار والبارد الكيفية متساوية متوسطة هي في درجة واحدة من الدرجات الغير
 المتجانسة العرف لا بفعل اعني الدرجات التي هي بين غاية الحز وغاية برد اى في متوافقت
 بين دتين الغائتين حصل التشابه بينهما اى بين الاحباء المذكورة في نفس الامر ان يكون للجزء
 العنصر البارء وموافقته في الكيفية لاجزاء العنصر الحار بل تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه بحسب
 ادراك الحز فقط كما اشار اليه لعل لا انساب للمجاورة بحسب فيها كيفية متوسطة فان كان كل واحد

في حقها على مرامته في كيفية كماله قبل به أصحاب التخليد من على ذلك لحوال الاجزاء والوطية واليا مستفاد استقر
 الكل على كيفية واحدة متحدة وسطا بين الكيفيات الالوان فنده الكيفية المتشابهة سمي مزاجا وما قبل ذلك الالوان
 المودى الى الكيفية المذكورة تسعة استجابا واختلاطا للاجزاء المزج بناء على ما تقر به الكيفية متشابهة
 من الفعل عن مرسومة الاجزاء المتجانسة كمرسومة كل منها مرسومة كيفية الاختراق الالوان المرام المرامى لانه
 في ان الشيء لا يوصف بكونه متشابهة لنفسه وانما قلنا للكيفية المرامية متشابهة لان كل جزء من المركب
 متشابهة حقيقة من الاخر فيكون الكيفية القياسية بغير الكيفية القياسية بالافراد لان تلك الكيفيات القياسية
 تلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا ان الكيفيات هي الكيفية لان الكيفيات
 المتشابهة تبين بانها معا على التعاقب فان حصل الانكسار من معا والعلامة واجبة للحصول مع السطح لزم ان
 يكون الكيفيات ان الكاسراتان موجودتين على مرافقتها عند حصول انكسارهما ووجود وان كان انكسارهما
 متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يكون الكسور المتكسرة كاسرا غالبا وهو لا يقع بل فوجب ان يكون الكاسر
 هو الصورتين على مبادى الكيفيات وانما انكسارها ليس اية الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يفرق
 لها الاشتداد ولا ينقص بل هما لفرضان لهما فلا انكسار عبارة من ذوال الكيفيات العرف من تلك البسائط
 والاشكال عليها على ما قالوا من وجود اربعة الاول لانها ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل
 قد يكون بالتماس كما يوشى الشمس فيما يقابلها من الارض بالتخمين والاضادة ولاتماس بينهما انهما لا يفرق
 في الاجسام الخفيفة المتوسطة بينهما والبر ليس في الباطنة قطعان ان يوشى بينهما فكيف يجزم بان الفصلان
 لا يوجدان الا بالتماس في التماس لا يقلل المدعى في التفاعل بل التماس ولا تماس وفيما ذكره من هو مستقر
 لا تفاعل اذا الفصل من جانب واحد فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوءا لکنها لم يوشى في الشمس
 اصلا وكذا المرئى يوشى العين فلم يوشى فيه قطعا لا لتقليل الفرض مما ذكرناه ان لا مانع في الفصل من غير ملاقة
 كما نراه من جانب واحد وانما ما ذكرناه حينئذ القدر هو مكلفنا وفي الجاحث المشقة الصواب ان تترك
 بهذا الاحتجاج ولقول على الشبهة فيقال الكلام انما وقع في الاجزاء المتشابهة وهي لا محالة متساوية وتشابهها
 ان بعضنا لا يوشى بعض ولا يوشى عنهما الا بالتقارن والتماس فلا تخرج ان يقل لم لا يجوز في الفصل تاثيره في
 اخر من غير ملاقة ومما فان ذلك غير محتمل اليه فيما نحن بصدده بل الحق ان التاثير بينهما بلا ملاقة محتمل وان
 كان نادر الوجه الثاني لم قلت ان ثمة صور غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز ان يكون الاجسام متجانسة
 اى متماثلة في الحقيقة ويكون الاختلاف بينها بالاعراض الخارجة عن حقيقة متساوية دون الصور المتقاربة لهما فلا يكون لهما
 صور سوى هذه الكيفيات المتشابهة فيكون هي الفاعلة لا المرامية لهما فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة
 شدة وبضعف ودون الصور فان كون الشيء ماء وتارة لا يقبل ذلك لامي بالاشتداد او البضعف فلا يجوز ان يكون
 كيفيات الاجسام مرسومة قلنا مراتب الحرارة والبرودة متماثلة بالشيء فلم لا يجوز ان يقال ثمة حقيقة متساوية تلك الحرارة

هي الحقيقة ما دون ذلك اى مرتبة اخرى حقيقة وان الادلى هو ايجبة الوجه الثالث ان يقال المذهب الذي
 يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم اليها من نسبة الفصل الى الصورة اذا تصورنا ان يفعل اى كى كى حقيقة غير مادية
 هو اوسط الكيفية الثمانية بها فان الصورة الثمانية لا يترتب اتمها في كسر البرودة بل هو اوسط حارترها فيكون
 الكيفية الثمانية شرطاً في الثمانية فيلزم اجماع الكيفية الكاسرة مع الحاد في الكسرة وذلك لان الكسرة
 لا يجوز ان يكونا متعاقبين والقلب المقلوب غالباً كما مر بل يكونان معاً والشرط يجب ان يكون
 مع الشرط وفيوجد الكيفيتان العرفان مع الانكسارين فيلزم وجود العرافة مع الانكسار وانما
 لا يقال انكسرة المادة لا الكيفية فلا محذور لاننا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها
 الوجه الرابع الماء الحار اذا غلط بالماء البارد كسر الحار من برودة ومن المحال ان يقال للماء صورة لوجب
 الحرارة وكسر البرودة بل ليس للمائين الا صورة واحدة فاما ان الفاعل لكسرة البرودة هي الكيفية دون الصورة
 فان قيل نحن نطلق عليها اى على الصورة الفاعل محذور الا حقيقة فانما غير موحدة للكيفية المنكسرة وانما
 ذلك اى المصل من الصورة اعداد المادة الحار والقبول الكيفية المنكسرة وانما الكيفية المنكسرة المتوسطة
 فانما يعيىض على المركب عن مقيض هو المبدأ والقياس المسبب عنهم بالعقل الفاعل والمدقة يتأني في الاثر
 والصاير من الفاعل بتوسط اعداده كالحركة والحصول في الطرف من الساق فان الحركة فذلك الحصول
 مع اعتناء اجتماعهما ونقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تقدم مادة الماء البارد لقبول الحرارة
 وان لم يقبضها بالذات فان هذا هو من المتأخر بل ان جعل الكيفيات نفسها معدة لموادها ايضا
 لم يلزم من ذلك مما ذكر اذا المعدل لها مع الاثر قلنا فالترشح على هذا التقدير عايد الى ان المبدأ فاعل متحار
 فلا حاجة الى اعداد او موجب بالذات فيتوقف تأثيره على الاعداد ويقتضي الدلالة انه فاعل متحار فيقبل
 القول بان الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج من المبدأ بتعيينه على غايب في المزاج مخالفة
 للمادة الاولى انه يخلج صورة وليس صورة متوسطة يعنى ان العناصر اذا امتزجت وتفاعل بعضها عن بعض
 اخرى ذلك لما الى ان يخلج صوراً فلا يبقى لشي منها صورته الخاصة به وليس الكل رخ صورة واحدة
 هي حالة في مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة بين صور المتضادة التي البسبب بل ليس صورة نوعية
 للمركب اى ليست الصورة المبدئية صورة متوسطة بل هي صورة اخرى نوعية فالقائل باحد الطرفين المتضادتين
 يوافق الجمهور بحسب لفظي المزاج بالمعنى المذكور سابقاً لكنه يما العقم في بقا صور البسبب لفظي المركبات
 فوات الامر بغيره عليه ان ما ذكره فساداً وكون لا مزاج لانه انما يكون عندها والمتمزجات
 باعيانها ويطلب اليها ما حكمها من حكاية العزم والانيق لان اختلاف ما يلزم فيه اى في المركب من
 الاجزاء ويل على اختلاف الاستعداد فيها اى تلك الاجزاء يعنى انا اذا وصفنا فيها المركب كقطعة
 مثلاً الى جسم مائى متقاطر الى كسار رضى لا يتقاطر فعل ذلك على ان الاجزاء التي في المركب متخلطة

في استعداده وتطوره ودره اذ لو كانت متفقة فيه لكان لكل قاطر اذ في قاطر وموحي اختلاف الاستعداد وادويل
على اختلاف السمية لان القاطرين لو اذ مساو اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملوذات وانما العلم ان
تلك الحقايق تدل على وجود صور البسائط في المركبات واللام تعلم ان البسائط انما تكونت بتأثير الحرارة
لانها كانت فيه فانت قبل هذا اذا كان جوهر البسائط في المركب كانت النار موجودة لكنها مستورة في حرارتها
والصورة النورية للمركب كالشمعة مثلا حامد بلج ابراهيم فيكون النار التي عرض لها فتور في المركب قد سارت لها و
اذا جاز ذلك فالتأثير في النار العرفية المتفردة من خواصها ان يحدث لها الكيفية المتوسطة في الحرارة المنقطة فتقسم لها
فلا يمكن الى التركيب المزدوج حادثة في حدوث الصولتية التي للمركبات قلنا للخرج اسي التركيب شرط في اسي
ليس مجرد الاستعداد الى الحرارة مستورة كافي في حصول تلك الصور النورية بل المذبح الاستعداد من التركيب على
آن هذه اشبهت اربعة عليهم ايعان ان خلق البسائط بصورة بساطا صورا اخرى فانما يكون عند استدار كافيها تمام الى
معدعين فمن الجائز ان فيس كيفية كل واحدة منها حال القراء الى ذلك الحد حتى فيفسد عنها صورتها ويحدث
فيها الصورة المزججة من كل صوري وكونها من شدة التركيب لا سيما في وقيل في هذا من انظر الى تفصيل المذهب للاحل
كما اشار اليه القول بالخليط وجوان المركبات موجودة بالفعل وتحت ابراهيم فيس لها قدر والا فلا يحسن ان يقال بالخليط غير علم
في الاجسام اجزاء على طبيعة الجسم واجزاء على طبيعة الطبيعة الذرة وكذا في تصور تلك الطبيعة كذا ما اجتمع اجزاء كثيرة
تجانب جسم على تلك الطبيعة فليس في تلك الطبيعة وكذا لا في الكيفيات فالما اذا نحن لم نعمل في كيفية بل كانا
فيه اجزاء انارية كما منه فزمت بملافة النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم يكن كما من قبل فقدت
في الماء من خارج فلو لا من اصحاب العشود والنقود والاولون اصحاب الكون والبروز وكلاهما فيكون
الاستعداد والكون والقول بالمزج يعني على القول بهما اما الاول فلان حصول المزج باستعداد الا ان كان
كما عرفت وما على الثاني فلان النار لا تنبذ عن الاثير بل يكون بينهما المقصود الثاني في اقسام المزج
قد علمت ان الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة هذه الاربع
تسمى بالكيفيات الاولى لان كل من البسائط العنصرية لا يخرج عن اثنين منها كما صرحي متصادة فيقع بين كل
مقتضيتين منها كسواء وكما عندنا المزج فالقادر بينهما اسي من الكيفيات الاربع الى حالته في المركب
ان كانت متساوية بحسب اقسامها متساوية في نفسها بحسب الشدة والضعف حتى يحصل منها كيفية غير
الميل الى الطرفين المتضادين فيكون على حق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي فقد اعتبر فيه تساوي
البسائط كما وكيفا وذلك لان امتناع وجوده كما هو اليه يعني على تساوي ميلها اليه لا بد فيه من تساوي
كمياتها ان الثالب في الكم يشبه ان يكون غالبا في الميل وليس هو اوحده كافيا في ذلك التساوي لان
الميل قد يختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الكم كما في الماء المغلي بالماء البارد بالثلج فان ميل الثلج
سبب لكثرة واشغل مع الاتحاد اللازمين من التبريد واشغل من ميل الاول وربما يكتفي فيه

باعتبار تساوي الكيفيات وصدق في قولنا وهذا لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية لما ذكرنا
 ان علمنا في حاق الوسط مينا قالوا انه لا يوجد في الخارج اذ اجزاء مساوية في الميل الى احيانا متساوية
فلا يفسر بعضها بعضا على الاجتماع لا يتبع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتساوية بعضا اخر
 منه وطما ليعاد اعمية الى الافتراق بالتوجه الى احيانا الطبيعة المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل
 فانه يستدعي مدة معتد بها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة بخلاف الافتراق الذي بكيفية
 اذ في حركته مع كونه موجودا في كل ان من زمانها فلا يحصل مينا مزاج لتوقفه على حصول تلك
 الحركة وصدق عند العقلاء والجواب انه ربما يقع الاجزاء لا سباب خارجية بحيث يكون الماينة الى
 العلوكا ان روالهوار في جهة اسفل وبالعكس اى ويقع الاجزاء المائلة الى اسفل كالارض والمار في
جهة العلويات فالاجزاء المائلة وتقام لتساوي قواها في الميول ويبقى محبة فيحصل المزاج بقا عليها
 نعم غير وجود ذلك المعتدل ولا يكون باقيا ستمر بالسرعة اقل او لبعثرة فليتبعض اجزاء
 على بعض واما الانتفاع فلا كيف وبقار الاجتماع قد يكون منفصل كما من الاجتماع الذي لا بد له من
 سفيف سوى الاجزاء اذ ان السبب لبقاء الاجتماع في غير غير فلو قالوا ما ليس معتد لاحقيتها ان
 غلب عليه من الاجزاء في الكمية ومن الكيفيات في شدة ما ينبغي له وليطبق في خواصه واما كالحار
 العاليية في الاسد لشبهاهته والبرودة في الارنب لطينه فوالاعتدل بحسب الطب وهو موجود وليس مشتقا
 من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة على مستطقد فوفر على المتمزج من العناصر
 الوسط اللابق في مزاجه والاماسي وان لم يغلب عليه ذلك بل يغلب ما لا ينبغي تغير المعتدل وكل من
 اعمين اى المعتدل الطبي وقسمه فليس ثمانية اقسام والمعتدل لانه قد تغير بالنسبة الى امور اربعة
 النوع الصف والشمس وذو القعدة ولغيره كل من هذه الامور الاربعة بالنسبة الى الداخل
 حارة والى الخارج اخرى فكل نوع من الركبات المزاجية مزاج لا يمكن ان يوجد صورته النوعية
 وليس ذلك المزاج على حد واحد لا في العدد والالان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة
 في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل لعارض فيما بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وذو طبعين
 وتقرط اذا اخرج عنه لم يكن ذلك النوع فمواقتة النوعي واليق اعزجه بالنسبة الى الانواع الخارجية
 عنه في المزاج الحاصل لبدن من ابدان الناس هو اللابق به من حيث انه انسان دون مزاج
 الفرس والحمار وغير ذلك لانه المناسبات لا تارة المطلوبة حتى اذا اخرج الى شئ من هذه الامزجة مات
 وكما في لكل نوع ايق مزاج واقع فيما بين ذلك العرض اى يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي
 المزاج العرضي النوعي هو البق الامزجة الواقعة في ذلك العرض به وبكون حاله فيما خلق له من صفات
 وثبته المحفوظ به وجودا متصور منه وذلك اعتداله النوعي بالنسبة الى ما يدخل فيه من ضعف أو قس

فلا اعتد ال النوعي القيس الى الخارج يحتاج اليه النوعي في وجوده يكون حاصله لكل فرد من أفراد على تفاوت مراتب
والقياس الى الداخل يحتاج اليه النوعي في احواله كماله ولا يكون حاصله الا لعدل شخص من اعدل اصنف من
ذلك النوع ولا يكون اليه حاصله الا في العدل بحالته وعليه اسي على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعي قس
الشك في باقية فلا اعتدال بالخصي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لا يقيس بالخصي من نوع معين الى اخره
سايه اضاف له عرض ذو طرفين وهو اقل من العرض النوعي اذ هو منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك بالخصي
وبالقياس الى الداخل هو المراجعات في حاق وسطه العرض وهو اليق الاخره الواقعة فيما بين طرفيه
بالخصي اذ يكون حاله اذ هو خلق ولا يكون حاصله الا لعدل شخص في في اعدل بحالته سواء كان
الخصي اقل الاصناف او لا والاعتدال بالخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقاء وجوده
سليما وهو اللابن مقيس الى لغيره الاشخاص الاخر من جنس نفسه اليه عرض من بعض من العرض الصفي وبالنسبة
الى الداخل هو الذي يكون بالخصي على فضل حالته والاعتدال العنصري مقيس الى الخارج باليتعلق بوجوده
احصوا لما هو اللابن دون اخره سايه الاعضاء ولا اليه عرض الا انه ليس لبعض من العرض الشخصيه وحيث
الى الداخل هو الذي يحتاج اليه على حسن احواله اكل زمانه ولا ياتي للعدل فلا تمانا ان يكون خارجا
عما ينبغي في كفيته واحدة ليس البسيط وهو اربعة حار وبارد وطلب وبالس او يكون خارجا عنه في كفيته
غير متضادين ويسمى المركب وهو الاخر اربعة حار وطلب وحار وبالس وبارد وطلب وبالس واما الحار
البارد والطلب والبالس اى خروج المركب مما هو حقيقي كفيته متضادين او اجماع ثلث او اربع من تلك
الكيفيات فلا تميز او يلزم منه اجتماع المتضادين لا يقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمس
باردة فوجدت اربعة حارة واربعة باردة فوجدت ما ينبغي واربعة من قس على ذلك الاجزاء الرطبية واليابسة
والارزولحات العقلية لا نقول الاعتدال فيما ليس مستلما لطبيعا انما هو بالكيفية المتوسطة وميلها الى احد
الطرفين المتضادين وذلك اسي ميلا لا يكون الا الى طرف واحد منها مخرجة اسي اذا كانت الكيفية المتوسطة
عما ينبغي فاما ان يميل الى جانب الحرارة فقط او الى جانب البرودة فقط اذ ميلا منها على النسبة واذا كانت
الاجزاء الحارة نصف البرودة اسي عدد كان فالخرج واحد فاذا فرض ان الاعتدال الطبي منى على هذه النسبة
في الاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والبارد خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرة والبارد
عشرة الى غير ذلك من الامتداد التي يوجد فيها هذه النسبة وميل ان المعتدل هو الذي وفر عليه قسط الذي
ينبغي لمن الغا صر كميتهما وكيفية تهما منا ه ساعية نسبة بين كميتهما في العدد وكيفية تهما في القوة والضعف
وحسب ميله نحوهم الكمي من ان الخارج من المعتدل بحسب الطلب لا ينحصر في ثمانية ثم انه اذ هو ان الخرج
اذا قيس الى الاعتدال لطبيعتي اخبرنا صفى الثمانية وفيه اليه بحث لان الحقيقة اعتبرت في ثمانية وسك
الكيمات والكيفيات معا على ما نزلت فالخارج عنه في الكيفية وحدى ثمانية ويبقى هناك اقسام خمسة

بحسب الكمية وحدها كجسمها من ثم اذا اتقنى في الاعتدال الحقيقة باعتبار التساوى في الكيفيات فقط انقص
 ما يقابل في ثمانية اذ ثبت انفقوا على ان اعدل انواع المركبات اى قريبا بحسب المزاج الى الاعتدال
 الحقيقي نوع الانسان لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولا تخل في افاضة البداهة بل هي بحسب استعداد
 القوايل فاستعداد اول الانسان بحسب اجبه شدة وقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب واهتم
 في اعدل الاضواء من نوع الانسان فقال ابن سينا اعدل صفاته سكان خط الاستواء لتساوي
 احوالهم في الجو والماء وذلك لتساوى تعليمهم ونهائهم ابدافنيكس لكل واحد من بائتين كالفنيين الخاوتين
 فيها بالاضى ولان الشمس لا تثبت على سمت رؤسهم كثيرة ابل تمرية خال اعتيادها من اعدى اثنين الى الاكبر
 وهناك حركة في ليل من المعدل واسع ما يكون فلا يشته حرارة صيفهم ولا يبعده شمس عن سمت رؤسهم
 الا بمقدار الميل الكلى فلا يكون مبرد لهم الا بقية شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي اذالم يفرس
 هناك اسباب ارضية صفاة كالجبال والبحار وقال الامام الرازي هم سكان الاقليم الرابع لان
 مرمى الجبال اسفل وانما اهل قنودا واجودا ذاتا وكرم اخلاقا وكل ذلك المذكور من الكمالات
 البديته انفسه يتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل فلما ذكرنا ذلك تابع للاعتدال بعينه افسر
 هو الاعتدال الطبي لا الاعتدال الحقيقي الذي كلاسافيه وليس هذا الجواب لشئ لان مزاج الانسان
 اقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان جودا اكثر توفر المائني للمزاج الانساني كان اقرب اليه واعدل
 لا محذور قال الامام الرازي بل اوسعها بقدر الميل الكلى مرتين الى نصف الميل الكلى يكون صيفهم كشت وخط
 خط الاستواء في بعد الشمس عن سمت الرأس ثم صيفهم في غاية الجودا شدة خط الاستواء يكون في غاية الجودا
 تلك صيفهم وشدة حره فيكون مزاجهم ميلا الى الحرارة وييل عليه شدة هوا وسكانه من اهل الزنجي وطبقة
 وشدة جودتهم واهل الجواب ان ذلك الجودا في صيف تلك البلاده قد يكون بسبب حلول نهائهم وكث
 الشمس فوق رؤسهم كثيرة او قد يكون بوسطها وضع احوال ارضية فانها يوشى الشمسين والتبريد بالرياح
 اول انخفاض من الارض اقل من الارتفاع لا فكاس الاشعة وقطب بوب الرياح فيه بخلاف الارتفاع انما
 الجبل الجودا لبلد قديمين الشاع بلكه اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب قد يبعده
 كما اذا كان في جانب المشرق وقد يبعكس الجبل الميخ وقد يبعده فيختلف بذلك حال البرد والحر الثالث
 فان مجاورته تطرب قطعهم قد يبعكس البحر لبقا لته والفاكاس الاشعة منه وقد يبعده اذا كان شمالا
 او يكتسب شمال منه بمر الرابع البرية فاسجد والحرية والرياح يسخن والصغرية والرياح يقطر المحر
 والبر والفاكاس الرياح فاشمال تبريد وبرد على بلادته فيما تلج وحياه منجدة وتخفف الرياح ليوستها
 اذ لا يمر بالمياه لان اكثر البؤة في جانب الجنوب فلا يخاطرها الامواج كالشيرة والجنوب يسخن ويطلب
 بعكس ما روى القبول والدبورين بين السادس مجاورته الاجسام والاشجار والمباني وغيره من المعادن

يوشرف في الموازنات انما يناسبها السابغ الا وضاع الواقت في طالع البقرة من اجتماع الكواكب فيقضي سخنهما او قريوسا
الحاوية في كل وقت بالقياس الى تلك البقرة كبر بعض الكواكب على سمت رؤسها وكثر في طليبات القانون من
التغيرات ان لا يله الامر لها ويشتل ان يجتمع كثير من الكواكب في جوار واحد من الطلقات اما واحد او مع شمس
فتوجب ذلك اذ اطر السخن فماتت من الدوس ولغيره واذا كان ذلك الذي ذكرنا محتملا لطل الاستلال
لجواز ان يكون الخريف في صيف تلك البلاد وبعض هذه الاسباب لا يجوز قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم
ان تشتت خط الاستواء مثلها في الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة ثم لا مانع من جتد اعقل ان
توجب في بعض المواضع التي ليست من خط الاستواء ولا من الاقليم للرب بعض هذه الامور في بعض المواضع
الارضية اما منفردة او مركبة بهو اسي مزاها بنيف هو اعدل من الاثنين اسي مزا جي سكان الاستواء والاعلى
الربح ولما ذكر اعدل الازواج واعدل الارض اشار الى اعدل الاشخاص اعدل بالاعضاء ويقدره بعض
فكانت على قياس اعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص السوية اعدل شخص من اعدل صنف اما اعدل
الاعضاء فهو عندهم الجلية سيما الجلة الذي لا يتساوى الذي للسحاب وذلك حكم جلة السحاب اعدل جلة الانا لم يلبها
في الفرق بين الكمومات والكم يتي ان يكون مساوي السيل الى الطرفين ليحكم بالعدل لا يخفى على اعقل ان
شيئا من ذلك الذي ذكره من حال الجلة فيجب ان لا دلالة لافط عليه وحدث التحكيم اتعاضا واعلم ان
كلما من المنة الثمانية الحارة من الرتبة عن الاعتدال قد يكون مادية بان يغلب على البهل فخط يغلب عليه كقيد
مخرجة عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك كان يغلب السخن فخرج الى البرودة والصفراء فخرج الى الحرارة
وقد يكون سدا بان يخرج عن الاعتدال الى الحرارة فخط فاقه في بن باسباب خارجة او ميت ذلك
كالجود بالبحر المسخن الشمس قد يكون كل واحد منهما جليبا على البهل عليه وخر صاعدا بعد اعتداله
في حيلة الفصل الثاني فيما لا نفس لمن المركبات المزاجية ويسمى المعادن وتقسيم الى متفرقة اسي قاله
مغرب المطر في بحث لا يسير ولا يتفرق بل ملين ويندفع الى عمقا فينبسط ويومئذ قد اسي لا كمثل ذلك
العلم الاول المتفرقة دسي الاجساد السبعة الذهب والفضة والقصص والاسبر والديد والتماسخ
والخاريسي المسكونة من حلاط الزئبق والكبريت المسكونة من الاجرة والادقة فان الزئبق تتأثر في
ما فيه صافية جدا والطما وغايب كبرها الطيف فخالطه شديدة بحيث لا ينفصل منه سلع الا وينشأ من تلك
اليد يستشئ فذلك لا يعلق باليد لا تحصر الحضا شديدة الشكل ما يحويه وشال قطرات الماء الواقعة على
شراب في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة سطح ترابي حاضر للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطر على شكله في
وجه التراب واذا الخافي قطران منها فربما يخرج الخفافان ويصير الماء ان في غلاف واحد ويصا
الزئبق لصفاء الماء فهو يواضع الارضية ومارقة المواد والكبريت وحانية تحمر بها خارجة فخر اشديا بالبحر
جصل فيها وهنته ثم انقعدت بالبرود وتختلف به اسجوا بخلاطها على مزاج ماله ذلك الاختلاف

فان
يكون
الزئبق

فانما ان كانا صافيين فتم الطبع اى الطباخهما فالتكان الكبريت مع صفائه وثقا ابيض فالى اصل الفضة والتكان
احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة فتواى الى اصل الذهب وان كان نحسين وفى الكبريت الاحمر قوة صباغة
لكن عقده البرد قبل تمام الطبع فهو الناصبى وكانه ذهب مسوح اى فى لم يلب تمام ابيض وان كان الزئبق صافيا
والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا اى الزئبق النقي والكبريت الردي غير حديدى المتخالفا لوصف
وان كانا معاردين فان قوى التركيب بينهما والالتصام فهو الحديد والا اى وان لم يقوى التركيب بينهما
مع ردا وتماثلا اسرب ويسمى الرصاص الاسود وانت خبير بان اقسمة غير حاصره لجزا ان يكون مائين
مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام ابيض وان يكون الكبريت صافيا والزئبق رديا او بالعكس
ولا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان التكون اى تكون الاجساد ونما على ثباتها
الوجه لاسل فيه الى التقييد والى جى فيه الى الحدس والتجدين بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزئبق غير
المتطرقات انها عند الذوبان كونه مثل الزئبق لما الرصاص فقط واما غير فلا عند الذوب زئبق احمر و
يدل عليه اليان الزئبق يعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان يعقده برائح الكبريت حتى يكون مثل الرصاص
فان صمغ الاكيد يعقدهون الزئبق بالكبريت الفقاوات محسوسة يحصل لهم طردان الامور الطبيعية تتقار
على الاحوال الصاعدة وان لم تكونا منها وانه على هذا الوجه فتكونا من غيرهما او منها على غير هذا الوجه مما لم
يقم على اتساعه دليل كيف والمثوسون بالكيمياء لم يفلحوا فى الاجساد اسبغة والارواح التى تغير الصورة الذمينة
والفضية تفسد لانهم لا يتقيدون على اختلاف الكبريت والزئبق والكل عندنا للفاعل المتحارب احواله على
شئ مما ذكره كما مر اما القسم الثالث فى غير المتطرق من المعادن وعدم الطرافة اما اللين و
فرط الرطوبة كالزئبق اولاد امان نخل بالرطوبة كالاطح والزاجات اولاد نخل كالطلق والزئبق
وفى المباحث المشتركة ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب واما ان يكون متفرقة وهو الاجساد
الاسبغة او غير متفرقة اما لثابتة بطوبه كالزئبق او لغاية يوت كالياقوت والظاير واما ضعيفة الكبريت
فاما ان نخل بالرطوبة وهو الذى يكون على الجوهر كالزئبق والنوسادرو انبى اولاد نخل وهو الذى يكون
ذهبي التركيب كالكبريت والزئبق وفيه اليان الاجساد اسبغة متشاكسة فى انما اجسام ذاتية عبارة
متفرقة فالتدبير بمنزلة عن الاكلاس والاحجار التى لا تذوب وان كان طين قلنا يكون اذا تروى بالجليد
ويتنازل الذهب عن احواله بالصفرة والزرانة والفضة باليعاص والزرانة الى ما سوى الذهب
الثالث فى المركبات التى لها نفس وفيه مقدمة وتلكها قسم المقدمة فى تعريف النفس وهى
ثمة الاولى النفس النباتية وهى كمال اول جسم على اى من حيث يتقيد فى ذموقا كمال جش نيتا والحدود
وغيره لانه عبارة عما يتم النفع انا فى ذاته ويسمى كمالا اولاد ونوعا كصورة السيرة مثلا فانه كمال للجسم
الارضى فكيف فى صفته الاو ليس كمالا ثانيا واول يتبع من الحد كمالات الثانية المتأخرة عن تحصيل النوع

في نفس كثر الى الكمال الاول يحصل للنفس من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرقة على تحصيل الانواع
في ذواتها وبالجسم يخرج عنه كمال الجودات اى مؤلفها وبالطبيعى يخرج جسم الصغرى اى يخرج صور الاجسام
كالبرق والكبريت فان صورهما لا يتبع نفسا وبالاساس يخرج العناصر اى صورها اذ لا يصدق عليها
اكثر من اربعة الاسطة الآلات وكذلك الصور المعدنية فليقل على وجهه على ٧٢ صفة كمال
اول اى كمال ذواته ويجوز حبه على انه صفة لجسم اى جسم شتمل على الآلة وهذا
هو على التقديرين فليس المراد بالآلى ان يكون الجسم ذا اجزى متناهية فليقل على ٦٠ ان يكون الفيزا
قوى متناهية كالتقارير والنامية وغيرهما فان الآلة النفس بالذات هى القوى وتبسطها الاعضاء وتنفذ
من رغبه لطبيعى صفة للكمال احترازاً عن الكمال الصغرى فان الكمال قد يكون منها جماً يحصل لطبيعى الان
كما فى السيرة والصندوق وقد يكون طبيعياً لا دخل بقدرته قال الامام الرازى وقد جعل بعض المتأخرين
الطبيعى صفة للكمال الاول بهذا النفس كمال اهل طبيعى الجسم آلى وتكم ان الكمال الاول قد يكون لطبيعى
كالقوى التى هى مبادئ الآثار قد لا يكون كالتشكلات الصناعية واشبه يخرج كل كمال لا يطبق من
ما بين الخشيتين يعنى ان قوله من حيث يتقضى وتبديل على ان النفس البناءية طبيعى كمال الجسم المذكور
بمطلقا بل من الحيثية المذكورة فيخرج من الحد كمال لا يطبقه من الحيثية كالفن كماله انية الانسان
الثانية النفس الحيوانية وهى كمال اهل الجسم لطبيعى آلى من جهة ما يحس وبموجب الارادة الثانية والآلة
وهى كمال الجسم لطبيعى الى من يقبل الكليات ويستنبط بالراسى ونوايه القيود وفى بيزن المحيين قد ظهرت مما
مر بها اذا كان غير فاعل واحدة من النفوس الثلث علمية وان اردنا تعريف النفس مطلقا اى بحيث
يتناول جميع ما ذكرناه قلنا النفس كمال اهل الجسم لطبيعى آلى من جهة ما يتقضى وفيها محس وبموجب الارادة
اول يقبل الكليات ويستنبط بالراسى فان هذا التزويد راجع الى اقسام المعروف وقنابل اياها والتحقيق انه
بحسب المعنى التريعات ثلثة تلك الاقسام وموجزة فى العبارة وقد عير بعضا من لطيفات المذكورة
على سبيل التزويد بلا زعم ولا عهد شامل لما هو من حيث انه ذو ميوه بالقوة فليقل النفس كمال اهل الجسم
طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة فقيد الآلى احترازاً عن صورها من الحادان فانها وان كانت كمال اولية
لاجسام لطيفة الانسانية كالكبر والحق به اليه النفس الفلكية على راسى من ذهب الى ان لكل فلك من
الافلاك نفسا واما على راسى من ذهب الى النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كما خارج
والتموير بمنزلة الآلات لما فلا يخرج بها فاجتمع الى القيد لا يخرج من التعريف على المذهبين و
ذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمال اولية لاجسام لطيفة آلة لكنها ليس بصعد عنها فاعلى
الحيوة بالقوة بل يصعد عنها المصير من فاعلى الحيوة كالحركة الارادية مثلاً واما بجملة النفوس الحيوانية
فان انما لا قد يكون بالقوة اذ ليس الحيوان فى التقدير والنتيجة وتوليد المش والاذراك والحركة واما

بل قد يكون كل واحدة من هذه الافعال فاعدا لقوة وكذلك حال النفس الانسانية بالقياس الى تقبل الكماليات والاستجابة
 بالآثار وحال النفس النباتية المستجابة باليدرة غير مفعلي قوله في حيوانه انه يصدر عنه بعض افاعيل الحية ومنه
 قوله بالقوة ان ذلك الصدور لا يكون بالفضل وايضا وفيه من الامام الرافضي القول من شأنه رجا يحيى بالشهوة ويبقى
 بالقدرة ورجا يحيى بالاحساس والتحريك فبعضها على فوائده في تحقيق بها الحرام في هذا المقام الاول ان نشأ به
 اجساما يصدر عنها آثار على نفع واحد كما ذكرناه من الحس والحركة والتعدي والنمو وتوليد المثل وليس ذلك
 الصدور عنها الجسمانية كمن الاجسام كلها الخلقة اى تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشركه اياها
 في الجسمانية اى تلك الآثار لها في تلك الاجسام غير جسمانية اذ ليست هذه المبادى اجساما والاعاد الكلام
 فيما بل هي قوى متعلقة بالاجسام ويسمى نفسا فانفس لها اعتبارات تشبه سمها بحسبها فانها من حيث هي
 مبداء الآثار المذكورة قوة بالقياس الى المادة التي يحملها صورة القوة لقياس الى طبيعة النفس التي تحصيلها كل
 كمال وتقرئها اى تعريف النفس بالكمال اولى من الصورة اذ هي اى الصورة هي المنطبقة للمادة في المادة وفسر
 الناطقة ليست كذلك لانها مجردة فلا يتناولها اهم الصورة الامحاز من حيث انها متعلقة بالبدن وتقوم
 به امكانها قبل وجودها لكنها مع تجرد في ذاتها كمال البدن كما ان الملك كمال الابدانية باعتبار التدبير
 وتصرفه وان لم يكن فيها ولا ذاتى الكمال مقسوس الى النوع وهو اى النوع اقرب الى طبيعة النفس لصحة
 العمل منها من المادة التي لقياس اليها الصورة اذ لا عمل بينهما ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب
 الى الجنس مكانه اولى من وضع المنسوب الى ما ليس اقرب كيف اى كيف لا يكون تعريفها بالكمال اولى
 والمادة بينهما النوع من غير عكس فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل منها على المادة بخلاف ما اذا دل
 بالصورة على المادة اذ لا دلالة على النوع فالاولى الكل من الثاني وكذا تعريف النفس بالكمال اولى من
 القوة لانها لا تفعل والقوة لا تفعل ليست بمعنى واحد معنى لفظ القوة لطيف بالاشتراك اللفظي على اثنين
 قوة لا تفعل وقوة الفعل والنفس قوة الادراك وهي افعال ليد قوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبارا احديهما
 اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما بنفسه لحد بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما معنى واحد
 فلا محذور فيه ولان القوة اسم لما اى النفس من حيث هي مبداء الآثار وهو بعض جهات اى جهات هذا المعنى
 فتصرفه من هذه الجهة فقط والكمال اسم لما من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستترة لآثارها فتصرفه من جميع
 جهاته ولا ريب في ان تعريف الشئ بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها فلهذا الثاني النفس في بعض
 كالانسان قد يراد عن البدن بان يكون مجردة حاله فيه لكن لا يتناول اسم النفس الا باعتبار تعلقها
 حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناول النفس الا بالاشتراك للمقطب الا اسم الجنس
 بجاء هو النفس وقد يكون شئ باعتبار ذاته وجوهه اسم باعتبار تعلقه واضافته الى غيره اسم آخر فاذا
 اردنا تعريف من الجهة الثانية فلا جائز ان نحدد فيه الصفات البهية اى الامور المضاف اليها وان لم يكن

وقد ثبت وقوفها لفوردة الموت مع بان القوى الجسمانية يعني ان ضرورة الموت تدل على وقوفها اليقظة وانما
 ضرورة لان الرطوبة العززية تنقص بعد ان الوقوف وذلك لان الحرارة العززية والحرارة الخارجية لحركات النفسانية
 والبهزيتية صانعة في تحليلها حتى يحل التحليلية بحسب السبب والحرارة العززية تنطفئ والحرارة العززية كالقطار المصباح
 عند انقضاء الذي من غلبة الماء وحل الموت والاشياء التي لا بد منها في وصول الشخص الى كماله تدخل الغذاء بالبرق
 قصته اليها فيزوي الاقطار الثمانية بسبب جودها في سبب في تلك الاقطار حيث بقية ما طبيعة ذلك الشخص الذي له
 تلك القوى الى غايته ما هي غاية النشوة في ذلك الشخص ثم تقف عن فعلها الا كالورم فانه ليس على ان الطبع يتجبل
 خارج عن الجسم الطبيعي فاسين فانه قد يكون بعد كمال النشوة اليقظة كالورم وقدمه ما قبل الحسن لا يكون الاسنة
 القطين ومن اية مخصوص اللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاسلية كالقطر ونفاية وذلك في بيان وقوف
 النامية مثلا كان البدن متولدا من الدم والى نونى الاول رطب في النفاية فيقتضي في الغذاء في اجزاء
 لسببه ثم تجف ليسر اليسر او غير النفوذ قليلا ونفوذ الغذاء لا يكون الا بتجدد الاعضاء فاذا جفت اعضاء
 جفافا كاملا لم يفعل ذلك فلم يصور نفوذ الغذاء فيها فوقعت النامية عن فعلها ضرورة بل تطلح بالكلية
 او تبقى ذاتها فيه ترودود النامية يحزم النامية يحصل ما يتعلق بفعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل التحلل
 فاذا ساواه الغذاء وانقص عنه فانت محل فعل النامية قالوا والغذوية في الاعضاء فتحل النامية فان غذية نظم
 لجعل الغذاء الى ما يشبهه وكذا غذية اللحم وسائر الاعضاء فلو اتحدت لجعلها لا اتحدت افعالا ومنها اى ومن
 الاربع اربعة متماثلتان في حجاج اليها بقا والنوع فقط مع كون بقايتها جال الى الاولين اربعة توسط الشخص
 وهما المولودة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء بعد ان يضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة مثل اى مثل ذلك شخص
 الذي فصلت منه سبب الى كل البدن كما ذهب البقر اطوا بقاها ان المنى عن سبب يخرج من جميع الاعضاء
 فيتمتع من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالتماثل حقيقة متشابه للزجاج لان الحس لا يميز تلك الاجزاء
 وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المنى متولدا منها كمتشابه الحقيقة وفي كلامات لقانون
 ان المولدة نوعان قوله المنى في الذكر والانثى ونوعه في فصل القوى التي في المنى اى الكيفيات المزجية
 لان اجزائه متماثلة الا في جزئها متماثلات بحسب عضو فيحصل للعصب مزاجا خاصا وكذا العظم والشران
 وغيرهما وذلك من منى متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج والمصورة وهى توجدها في المنى عند كونه في الرحم
 خاضعة لغيره تلك الاجزاء اى الاجزاء الخالقة الحقيقة والاستعداد في المنى تصور القوى والاشكال
 والمقادير التي بها تصورها ليعمل بها كانت مثلا بالقوة ولان القوتان اعني المولدة والمصورة تتحد من
 الغذاء وهو خط النامية ايضا وذلك بان العظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى يوصل الى اذليها لصلها للتوليد وذلك
 لا يكون المنى الا بعد عظم الاعضاء وهذه الاربع تتحد مما اربع اخرى جملها مادة الاربع السالبة كلها لا تتحد
 الغذائية كما دلت النامية من كونها خاضعة للباقيين كما ان الاولى لها ذبوهى التي تجذب اللحم الى اليه من الغذاء

ويصل على وجهه وجهه الاول حركة الغذاء من العم الى المعدة ليست بطبيعة الا تقع حركة الى جهة العلو
 بل كان يجلب ان يتحرك الى اسفل وعده كونه ثقيلًا والثاني لبطاؤه فيزود ما يتصلب الشكس الغذاء ابتداء
 تاما فيكون حركته الى علو ولا اذية ما من الغذاء فاذا لا شوره فلما تصورا الماداة وما من المتشدي فاذا قد
 سلب الغذاء من العم الى المعدة عند شدة الحاجة اليه لئلا يراقص المتشدي بل قد يرد الانسان من هذه القوة فيقلب
 الغذاء ويجذب اليه داخل فوجبه ان يكون قسرة فلا يدبر قاسر وهو ما وقع من فوق بان يقال للجوان في نفسه
 باختياره وقد ظهر للطلانة واما جذب من تحت وهو ان يجذب بقوة جاذبة فيها وهو المطة الوجه الثاني انه سئس
 تغذي الانسان غذاء لم يتناول عدة شيئا حلوا واستعمل القوي ومداخيلها يخرج بالقوي الحلو وليس ذلك لا يجذب
 المعدن الى الحلو الى قعره بوسطه محبتها ايا وليعا اذا تناول الانسان وادامه الرضا فالمرى والمعدة و
 يردان انفسه ولقد ورد انه لا يمر من بالذوق بالقوي بل باختياره الوجه الثالث قد يصعد المعدة بجذب
 الغذاء في بعض الحيوان القصر المرى كالمتسلق حتى يخرج عند الاغذية والبحث يلقي فيه كونه وسعًا وما ذكره
 الاشهر قبال اجابة بل الغذاء قبل به الوجه الشد على ان في المعدة قوة جاذبة الوجه الرابع الرحم بعد
 القطع الطمث عن قرب اذ فظا عن الفضول شديدة الى المنى حتى تحبس كانه يجذب لاحتليل الى داخل
 جذب الحمة الدم الى داخلها وقد سمي بعض الرحم حيوانا مشتقا الى المنى فثبت به الوجه وجود الجاذبة في الرحم
 الوجه الخامس الدم كونه في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعني الجذم والصفراء والسودا ثم يتمايز تلك
 الامور المختلفة وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة فيقولون ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة لا لبقية
 بل لا تشد ذلك التمايز الغالب كل رطوبة الى عضو عليها دايما واكثر ما به حجة على وجود القوة الجاذبة في
 جملة الاعضاء ان الشايع من الاربع الخادمة اليها ضمة وهي غذا الغذاء لانه يصير الجذب ليعمل من العضو فلو غير العاوية
 اعني صيرورتها اعني القوة التي تقتضي ضرورة الاغذية جرة ليعمل من الاعضاء وفي كليات القانون و
 اما اليها ضمة التي تحيل باجذبة الجاذبة ومسكة الماسكة الى قوام ميبا ليعمل القوة المعبرة فيه والى مزاج صالح
 للاستحالة الى اغذية ليعمل قال الامام الرازي في هذا الكلام نص في ان القوة الماضية غير القوة العاذية
 ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها الماضية فليست في الفرق فتقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا
 من الدم ومسكة مسكة فلهذه صوته نوعية واذا ما شيد بها ليعضو فقد طلبت عنه هذه الصورة وحدث موت
 اخرى عضوية فنسك كون الصورة لعضوية ونفسا والصورة الدورية وانما يحصل ان اذا كان هناك من الطبع
 لاجلتيه نقص استعدادا لاجلتيه لعضوية وشيئا استعدادا للصورة لعضوية الى ان يزول منها الاولي
 ويحدث فيها الاخرى فمنها حالتان احدهما سابقة وهي تزايد استعداد قبول الصورة لعضوية والاخرى
 لاحقة وهي حصول هذه الصورة فالحال الاول في فضل القوة الماضية ان في فضل القوة العاذية وهو معنى قوله
 امي الغضم الذي هو فضل الماضية استحالته ما واثبتين تمام فضل القوة الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التي

يكون ما عني حصول الصورة الحسنة ثم اعترض الامام عليها ولا بما اشار اليه المعقولون ولكن ان يقال المحرك له مشابها
 الحسنة والقوة الموصلة اليه اقرب منه على ما في البياض المشقة ان القوة لها حتمية بحركة الشدة ان في الكيف الى الصورة
 المشابهة بصورة الحسنة وكلما حرك شيئا الى شيء اخر فهو الموصل الى ذلك لاخر فيكون الفاعل المفعولين قوة واحدة اما
 الصغرى فظاهر او لا لا معنى للمفصل الا التمكن من الصورة العنصرية الى الصورة الحسنة واما الكبرى فظاهر ايضا لان
 ما حرك شيئا الى شيء اخر كان المتوجه اليه غاية للحرك المعنى بكونه غاية ان المقصود الاصل هو فعل ذلك الشيء وقد عرفت
 ابن سينا بذلك حيث اخرج على ان بين كل حركتين كونا فقال محال ان يكون الوصل الى حد او اصل اليه بلا علة
 موجودة موصلة ومع ان يكون هذه العلة غير التي زالت عن الاستقلال بل هذا الكلام هو الذي يقتضي انه لما كان الحركتين
 من الصورة الدورية بها الحسنة وجب ان يكون الموصل الى الحسنة اي الصورة العنصرية في الغاية لا غيرا عن شيئا بما ذكره المع
 بقوله كيف والارادة القوة من القوة للمادة ليعني ان الصورة عليها لا تقتضي لها موصلا الى الصورة القوة العنصرية التي تقتضي
 بطبيعتها القوة المستدامة او المستمرة في القوة اولى الشدة والضعف التي من جعلتها ما هي المادة ليعني ان الصورة الحسنة
 تلك القوة القيمة لهذه المستدامة من قوة اخرى في الاعضاء لانه اذا تم الامداد وكل الاستعدادات
 الصورة وتمت الشدة فان لا فرق بين العنصرية والعنصرية وذلك كالحركة كجاءه في شئ من شدة الغاية
 هذا الاربع التي سينا والخوازم وقال ابن سينا بل السبي على ما في البياض العنصرية الاربع وعنده الاربع منها و
 فالاطن ان يقال وعنده العنصرية منها حيث قال في باب القوى والافعال والاربع من كتاب ما في السبي الحسنة
 اربع الجاذبة والما سكونا العنصرية هي التي تغير الغذاء ويجعلها شبيهة بالحسنة الحسنة والاربع من الغذاء كالب
 من جوهرين احدهما صالح لان شدة المغنسي والاشا في غير صالح وان العنصرية كالعنصرية والاربع من الغذاء كالب
 على ما عرفت الفضل الذي لا يصلح للتشبيه منه اي من القوة المندفع بريق الغنيط حتى يندفع وغنيطه الرقيق فانه قد
 ينتشر بهرم الحسنة فلا يندفع تلك الاجزاء المنتشرة فيه واذا غلظت ينتشر بهرم الحسنة واندفع بالكتلة وتصلح السبي
 فانه يندفع بالحسنة فلا يندفع الا اذا قطع والاعداد العنصرية اما بداهتها كما في الجوارح مثل البازي
 فان حرارتها يزيل الغذاء والوار عليها بلا احتياج الى ما دوني الحية فانها ربما ياكل التراب ويجعل كيلوسا من غير
 استغناء بما دوني الحيل ياكل اما ما يابس ولا يشرب ما راها الطير لموتها ما ياكل في الدوي واكثر الحيات انات
 عظم اللحم الذي هو فعل العنصرية وارتب السبي الاولي في المعدة بان يجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كمال المشك
 اخبين في بياضه وقوامه وهذه المرتبة يندفع في العنصرية لصلحها سطحها حتى تكافأ سطح واحد على طرية
 سطح الباطن من القرع الذي له عنق طويل وراسه تدور وذلك لفعل الحسنة الحسنة في النضج الذي لا ياكل
 ما لا يغلبه المطبوخة منها ولا المدقوقة المحلولة بالريق فذل ذلك على استحقاق كيفيةها بالوضع المرتبة الثانية
 في الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا اذا اندفع كتيمة الى الامعاء للنفخ انجذب لطيفه من المعدة ومنها
 ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكتيمة تحتلها باللطيف الى الكبد بطريق ما سار ليقاد هي عروق حقا

حديد فيقودها وادخلت من الكبد واخر العندة وجيب الاسما كالمضخات قالوا واذا انفع الى سائر اعضاء
 العروق الستة باب الكبد وهو عرق كغيره يشب كل واحد من طرفه الى شعب كثيرة فريقة تشب طرفها ما رجي
 متصل فواعتما لنوات المسار ليقا وشب طرفه الآخر متصفا ويتصل بالوتق جدا في الانشعاب لا تقسم
 وتختص في الكبد بحيث لا يغلو شي من اجزا عين شعب هذا الفرق فاذا اتخذ لطيف الكبد من فيها صار كل
 الكبد ملائما كالمضخات في الكبد للظبا غاما ما يصير كمو ساذيمه الاخلاط الاربع المتولدة هناك بعضها
 عن بعض وذلك لان الاجزاء اللطيفة الساتية مناسي ما كان من اجزاء الكبد فانتا ربي فيه حرارة ويسر تجا ادر
 النية ويصل الى الاثر اق ولتنته معلو اسي ولتنته ميا سجاد ونفج ميا سايه الاجزاء الغذائية كالغوية وسبي الصغراء
 فيمنه اذ لا م من ان فاعل الحارة المارة المفردة وحاملها الجسم اللطيف قالوا اذ الطبعي من الصغراء زغوة الدم
 وسبي الفاعل الى الحرارة العندة واما المحترق منها فاعلها الحرارة الساتية في الفاعل والاجزاء اللطيفة الاربع تباري
 التي فيها برودة وسر بالبطيها ولما بشدة اقرتها وصيرتها اسي لطيفة الرما وترسب في ما اسي في الاجزاء الغذائية
 كالعكر ربي سودا فيمنه حار منته قالوا اذ الطبعي من السودا عكر الدم ولحم من الخلاوة والنعومة واما متصبا منها الى ثم
 البعدة لتنعفها وتنبه على الطبع حار من عض كسبي الفاعل الى حرارة معتد اما المحترق منها فاعلها حرارة محاذرة
 عن الاعتدال والسبب لما دى السودا وبها الشديدة الخليفة القليل الرطوب من الاغذية وما بقي منها اسي بين
 الرغوة والعكر منها قد تم لنعف وهو الدم وهو علو اسي مايل الى الخلاوة فيكون علوا بالقياس الى الكبر من ومنه ما هو
 في اسي في لم ينفع الظبا غاما ما كان دم غير تام النفع وهو البليغم وفيه خلاوة ما يكون وما غير النفع وكلما كان البليغم
 اقرب الى النفع كان على الزيادة قريب من دم وكل واحد من هذه الاربع الطبعية واما غير الطبعية وذلك اعني
 كونه غير طبعي اذ النفع من اصب في نفسه من الاعتدال الواجب الذي يطلع لان يصير من اسر الاغذية واما الخالطة
 تحت الظبا من اسر الاغذية اذ غير طبعية لورطوبه غريبة تزود عليه من خارج واما اسي للاخلاط الغير الطبعية اذ بها ليعر فيها
 الاطبا لاسر اهنس لاسر اهنس فان اتمت ان تفرق تفاصيلها خارج على الكتب الطبعية المرتبة التي انشئت في العروق
 فان للاخلاط الاربع بعد تولد في اللبد متصبا الى العروق النابت من جانب المحدث يسمى بالاجزى المقابل
 للعروق النابت من عقرو اسمى بالباب ثم ينفذ الاخلاط في العروق المشغورة من الاجزى ومما يلحق بعضها ببعض
 وفيها ينضم الاخلاط انضماما ما فوق ما كان لها في الكبد وهناك حمرة يصلح غذا لكل عضو فموصية به بعد
 الان يجزيه جاد للعضو المرتبة الرابع في الاعضاء فان الغذاء لو اسلك في العروق الكبار الى الجداول
 ثم منها الى السواني ثم الى العروق اللينة يترج الغذاء من فواعتما اسي من فوات اللينة الشعر على الاغذية
 وحصل لعاني الاعضاء وكل عضو اسي حصل عا د كل عضو للاغذية الرشيحة عليها اشبه البضا فاد قد تحمل به كفة
 الدبول ولونا وقد كل يلقى البرص وابق وفي القوام وقد كل يلقى الاستسقاء الصواب لموافق للبعث
 المشرقية ما قد منه من ان الاخلال في الاستسقاء الحمي بالالصاق وفي الدبول في تحصيل بدل تحليل في البرص

والله في كنهه من حيث القوام والهيكل الاول ان لكل مرتبة من مراتبهم فصلا لا يصلح لسان الصبي جزءا
من المعتد في فتحه الى وقعه لاول التي في المعتد المعتد الذي ينفع من طريق الامعاء واللسان في الكبد
البول وهو الاكثر والباقي في المزان السواد والصفراء المنفصلان من الطحال والمرارة والانس التي في العروق
للرطوبة المائية المنفصلة بالبول والابخرة التي يصير عرقا وحمل البول فضلا للترتبات الشبيهة بالانس في البحث
المشتركة والاشهر فيها بين الاطباء والارباب كذا كذا فيكون فضلا للترتبات الشبيهة بالانس المعتد لغيره
الغذاء جزءا من المعتد في يحصل بل من الاعضاء الاعلى المسكونة من التي تضعف أضعف الخ القليل منه ما لا يصفى
شبهه في مثل ذلك الاصناف اشترافا من الدم او سائر الاغذية وذلك لان استغناء عروقها وهنأ
في جواهر الاعضاء والاصلي المتولد من الكلى دون غيره من الاغذية التي في الغذاء ما يقوم به بل يحصل من
الشيء بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء يحصل بالقوة القريبة والبعيدة هذه العبارة يوم ان الغذاء
معاني في رتبة وجباته الامام في كتابه كذا الغذاء هو الذي يقوم بدل تحليل عن الشيء بالاستحالة الى نوعه
وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة غذا كما تحطه ويقال له غذاء اذا لم يتحجج الى غير الالتصاق في الانعقاد ويقال
له غذاء - ما صار جزءا من المعتد في يحصل بقوله وقد يقال في التفصيل لما قبله بالاشبهه فاو كان بالغذاء كان
أظهر ولم يشبهه على امدان معانية لثمة واشهر فيها بين الاطباء لان البسيط لا يصير غذا للحيوان ولا بياض عليه بل
فيه اشكال اذ لا شك ان النبات يجذب الماء في نفسه ويصير ذلك لما جزءا منه فلم لا يجوز تشبيهه بالحيوان
ان لثمة من الاربعه لما دونه المسكونة وهي القوة التي تمسك الغذاء بربها القليل فيه الماء صغيرا فالانسان
يقدم ذكره على الصغرة كما فعله الامام وابن سينا وكانه انما اخبرنا هذه الصغرة في تفسيره وتبينها في شئ
وجود المسكونة في المعتد احتواء الغذاء من كل الجوانب ليس ذلك الاستسلام للمعتد فانها محتوية وان قل الغذاء
بحيث ليس منها فضاء اصلا واذا اضعفت المعتد لم يحصل ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن العظم وان كثرة الغذاء
مع ضعف المعتد حصلت القراقرذ والنفخ بغير الاستمرار والتشريح نشاهد هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما
ذكره الامام في المباحث من انما اذا اعطينا حيوانا غذا ورطبا كالاشره والاحشاء الرقيقة وشرا في ذلك الوقت
لبنة وجدا مسعدة محتوية عليه من كل جانب مال ووجدنا السراب منطبقا بحيث لا يمكن ان يحصل منه شئ
من ذلك غذا الرطب ولو ان حيوانا تناول عظم من سبي السراب فانين دفع فلما راينا الرقيق الذي
من شاة المنزل غير نازل الكثيف الذي ليس من شاة المنزل نازلنا علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا غير
شئ وتبينها في الرحم احتوائها على الدرع الذي هو الولد والمولدة بحيث لا تنزل ولوشح الحيوان الحامل من
اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم من فوق لوجود الرحم منضغ من جميع الجوانب منطبقا انهم بحيث لا يمكن
ان يدخل فيه السيل فلو لم يكن في جوف الرحم قوة تمسك لما كان الامر كذلك والنفخ جزءا من الشيء الطبيعى المحركة الى
اسفل فلو لا ان في الرحم قوة تمسك لما وقف وكذلك شئ من هذا الطريق القوة المسكونة في الاعضاء كلها فانها

تسكن الرطوبات التي هي اغذيةها وبالجملة فلما رايته الرقيق الثقيل اى الجسم الجالس بين الرقود لمثل كالمشروبات
والاشياء الرقيقة في المعدة على ما هو المسمى في الرحم والاعلاط في الاعضاء الذي من شأنه النزول لانزول
ورايته خلافة اى الغليظ الخفيف الذي ليس من شأنه النزول كالمطعم الجليظ الخفيف الذي من شأنه النزول لانزول
ثم اى في كل واحدة من المعدة والرحم والاعضاء قوة الماسكة الراقية من القوة الحادثة الدافعة للخلافة لهما
العضو اليميني بينهما مادة العضو في جذب الغذاء والفضل عنه فان الدم الوارد على الاعضاء مخلو بالماء
الشبه قيا عند كل عضو ما لا يدفع ما ينافي فيدلولوا دفعه لم يخل شي من الاعضاء عن الاغلاط التي لعدة والغير يجره
ترك هذه الكمية اولى اى بكل واحد من نفسه عند التبر اذا كان التبر ازميقلا وكان في الاعضاء فضل
نزاع كان معدته واما العروق يراشده تسترخ من بعضها وتتكسر الى اسفل لينفع الفضل متى انه بما تخلط
الماء استقيم عن موضع بقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يوصل الى اسفل الذي فيقيد على اليد التي من غير اختيار
واما نراه في المعدة من الانزاع من موضعها الى فوق بحيث يتحرك مما عاتته الاشياء وكذا يدلل عليه
سائر الاستمرافات الجارية وغيره اذ لا بد لها من ان يدفعها فليست اشياء تعدد القوى وتغيرها
بالذات على راي الحكماء بنا اى مبنى على العلم من ان الواحد لا يصد عنه الا الواحد والواجب ان يستند
الحل اى جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت فيما مضى من ضعف هذا الاصل و
فساده فليجيب عن تعدد القوى وتغيرها ثم ان سئلنا قلنا شرط عدم تعدد الآلات والقوابل
اذ مع تعدد الجوانب لصد عن الواحد شئنا من القوة اذ ان اى عدم تعدد الآلة والقابل لصد عنه
غير معلوم فجاز ان لا يكون هناك الا القوة واحدة تجذب الطعام بالذات وتسكن باخرى وتضغ شيئا وتدفع
بالذات رابعة وقوة الغذاء اشارة اكثر من المختل وبارة افضا وسواها فلا تعدد في هذه القوى الا باعتبار و
ما يقال في بيان تعدد القوى نحن نرى العضو قويا في احدى ما اى حدى القوى وضيف في الاخرى منها
امر ان تتغير ان قطعا لا تتغير اجتماع التنايين في ذات واحدة ضعيف لجوانب ان يكون ذلك لاختلاف
في اخصو لضعف الآلة واختلاف فيما لا يصف وقوة في ذات القوة ثم ننزل في البطال القوى سيما القوة
المعصورة كما زعموه ان من تامل في عجائب الافعال الماوتة في عالم الطبيعة من النباتات المتماثلة لافانواع
والحيوانات النباتية الخالقة البالية تلك الافعال المعجبة من الايقان والاحكام انفس الغاية وكان ذلك
التمثيل راجعا الى فطنة والصفات باقية على فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها من الركاود الميل الى الصواب
لم يعم بصيرة التقليد من اهل الاجواء ولم يكن سيرة في مطروحة الوجود اى في سيرة بان لا يفتد على عقله علم
ذلك المتماثل بالضرورة انما اى تلك الافعال المعجبة البالية تلك الارجاء الغالية لا يمكن ان يستند الى قوى
بسيطة او مركبة عديدة الشهور بما يفرض مادرا سميا سيما ما يحدث في الحيوانات من الصور والاشكال والمخططات
المقدرة والاولا من التماثل في الرحم وما يفاض فيه من الصور النوعية والقوى التابعة لها على تلك المادة

المشاهدة الاجرة على راي الاصوب وما يراعى فيها اي في تلك الامور الحادثة المعاصرة من حكم وصالحات ومخبر
 فيها اذ هم فطرت من اولها العقول والافهام قد بلغ المدون فيها اي من تلك الحكم والمصالح كما علم في الكتاب
 التي دون فيها منافع اعضاء الحيوان وشكالها ومقاديرها وادواتها خمسة آلاف وبلغ العلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى
 على ذي صدر كامل وعلم ذلك التمثل الفيلسوف ذريالاشوبه ريب ولا يعمل التقيض لوجوبه من الوجه انها اسے
 تلك الافعال المذكورة لا تصدق الا على علم كامل جبري واطن الاشياء وما يخفى منها فليكن قن افعالها مطالعة المنافع
 التي تصوره قريباً على ما يقابل كل ما تعلقت به شية بعد علمه المحيط كما لطف به الكتاب الكريم في عدة مواضع
 في حوض الاستدلال على عظمة الصلابة وكما لا توارى به والذي يصور كمن في الارحام كيف يشاء فدل ايها
 في موضوعه انه على علم حردى يستدل به على غيره وهذا هو الحق الذي لا يتاخر الباطل من بيده ومن خلفه على
 ان الاعتراف بالفاعل المحمدي ومنتاد الاشياء اليه امتداد كما مرت اليه الاشارة مرة بعد اخرى فائدة عليه
 هي ان فيه لم يجد وجوب كثير من امثال هذه التحولات التي يكذبها العقل الصريح وبابا بالذهن الصحيح والقبلي العقل
 السليم ولا يضمن لها عن غير مقتضى ربنا لا يتخلف قلوبنا العاراذل فبقينا وسبب لنا من لذلك حرمة تلك انت
 الوهاب منك ابداً واليك الاياب سبلهم سال آخر ان على اميرين متفرعين على ثبوت القوى تعديها
 الاول قالوا وبه القوى الاربع الحادثة للاربع الاول بحدها الكيفيات الاربع في شدة حاجتها الى الحارة
 كما في ذلك ان العلم عصاره من حاله الغذاء في الكيف وهي لا تحصل الا بتفريق الاجزاء العقلية ومجمع الاجزاء
 الرقيقة ولا يحصل ان الاجزكة مكان في فعلها المتماثل كمكان كيفية وايته كواحد من الجنب والذئب حركة واحدة
 وبغيره الا لا مسك وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منع من الحركة الا انه لا يحصل الا بتفريق الكيف الوهاب
 الى سبلها لاشمال ظاهرياً في العلم من الحركة الاينية واذا ثبت ان افعال هذه القوى لا يتم الا بالحركة ولا شك
 ان البرودة مستمرة محذرة فلا يخفى بالذات شيئاً من القوى بل هي محتاجة الى افعالها وحركتها الى الحرارة
 التي بها وبها فما كانت الحركة فيها اكثر كلما قمت كانت حاجتها الى الحرارة اشد ثم الحاجة الى ما يتبع الى حركات
 في الامور كشرية تميزها والاحتجاب العقل القوة كما في المقاطع من ابا با منظر ارض الحلال كاذاب الما في
 في انزاعها الى الحرارة وان كان في الانية راجعاً في الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان في حاجته
 من البرد وكان في انزاعها في نوى اشد فالحاجة لان فعلها تحريك محض ثم الماسكة لما من ان فعلها لا يحصل الا بحركة
 انشيطت من مكان من ماسكة لتغذوا اكثر من مدة تحريكها الكيف كان احتياجها اقل وشد القوى
 حاجتها الى البرودة الماسكة لان فعلها بالذات هو الماسك وتكثرت والبرودة مستمرة فحين ذلك جازم الحاجة
 لان حاجتها الى التحريك اشد من حاجتها الى تسكين اجزاءها وتقيضها بالبرودة لتسكين من
 التحريك ثم الدافعة لان فعلها ايد التحريك البرودة لزيادة يمكن للروح والتمسك من الاعتماد والذي لا بد منه في
 الحركة ولو كان في الروح وحوا الاكثير من خواص بسبب انطوية لتعسر الحركة حيث كانت الحركة في الجاذبة والقوى

كانت حاجتها الى السموت اشدها والاحتياج الى الهمس بل الى الرطوبة المحيطة باليد في التقريق والجمع والطيخ
والانضاج والبرودة مع كونها ساقية بالذات لا لقل هذه القوى يحكم بالوضع الماسكة باجتماعها على مس
الليف المورب على هيئة الاشمال الصالح للاسكاد يحكم كذلك لداخلة بانها تمنع تحليل الريح الغنيث في
الفاة فخلطتها وكلما كانت لريح غلظ كانت احوالها في المحي بالليف العام ومكتبة فيكون اقوى في الدفع فظهر
سماؤ كمران الحاررة يحكم جميع هذه القوى والبرودة لا يحكم الا الماسكة الدافئة وان اليبوسة يحكم ماسوى
الماصة في الطوديه يحكم فقط القوية الشال في قد تضايفت هذه القوى في بعض الاعضاء فاعلمت فيها حاجتها
اليها ما يصلح لها وجاؤت اليه الغذاء البدن من خارج وبالجاذبة ليعمل المعدة مائة للغذاء المعية الغذاء لسائر الاعضاء
وتماثلة للغذاء وكذا اكثر من الاعضاء كالكبد وسائر ادوات الغذاء وفي اللبائث المشترقة قال بعض الحكماء
ان هذه القوى الاربع لو وجدت في المعدة مضافا احد يها التي تجذب غذا واللبان من خارج الى تجويف
المعدة والتي تسكبه منها والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون وما والتي يدفعه الى الكبد والشاء التي تجذب الى
المعدة فذلك على الخصوص وتسكبه هناك ونفسه الى جوفها وفيه الفضلات عنها وكذا الحال في الكبد لان التغيير
الى الدم في جميع اجزاء واعضاء البدن على اختلاف جواهرها في المعدة والكبد فهو جودهما اليه الا على باخرها
الاربعة تغير الى بؤبر الكبد كما ان التغيير صارت غير التغيير الى المعدة وبذلك الشاثة المعدة باخرها الماسكة الدافئة الى ان
كان هذا احقا وجب ان يكون في الفم واللسان والحري والاسعا والعرق المسماة بما ساقيا وبالجملة في جميع
اعضاء الغذاء القسم الثاني في النفس الحيوانية يسمى قواها التي لا توجد في النبات نفسا غير ذى امامة
والماحة لان اياتها لا يعلم ان عن مشاكالته في القوى الطبيعية بها تين القوتين والمدرسة انما ظاهرة واما باطنية
فمنه النوع ثلثة النوع الاول القوى المدرسة الظاهرة تقدم المدرسة على الحركة لان تحركها انما هو بالزاد القوة
على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة ليعرف بهي الشاعراى الحواس الخمس الاول البصر لعلما فيه لى في البصر
قولان بل قولان شمشورة الا ان الشاثة قريب من الثاني فلهذا المص في قربة وبعدهما قول واحد الاول وهو كونه
اسطوا واثباته من الطبيعي باننا نلاحظ ان الهمس والفكاس مودة المرعى توسط الهواء المكثف الذي لا لون له لانه
ما وراءه الى الرطوبة الطبيعية التي في العين والطباغ في جز منها اى من تلك الجليدية وذلك الجوز الذي يطلع فيه
الصورة ذاتية من اسطوا تسوهم لوجوده اعلافا عتية سطح المرعى وراسخه الباصرة ولذلك لى ولان الابصار
بالاظهار مع اوجها المذكور دون اخراج اشعاع يسمى القريب الحظ من البعيد مع تساويها في المقدار كسب نفس الامر
بل من المرعى في حالتي القريب البعيد وذلك لان الوتر الواحد الذي هو اوتار سطح المرعى كلما قرب من النقطة التي
يخرج منها الريح طان ستيه فان كان اقصر ساقا فاقصر ساقا وترعة تلك النقطة ووجه الحظم وكلها بعد عنها كان طول
ساقا فاقصر ساقا ووجه اخر في تشدد بالخطوة السميكة ونفس انما يدرك الصغر والكبر في المرعى باعتبار تلك الزاوية فانها
اذا كانت صغرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغرة فسم صورة المرعى في غيرى صغرة اذا كانت كبيرة كان الجزء

الواقع فيها كبرية في قسم صورته في فري كبرية او من المعلوم ان هذا التاميم اذا جعل الزاوية موضعها للابصار
كما في اليرودا اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما في تقية القول بخروج اشعاع فجب ان يرى الجسم
كما هو سواه خرجت خطوط الشعاعية زاوية معينة او غير معينة كذا قالوا وفي بحث لان الابصار حاصلا لمخروط القاعة
بل لرأس المخروط داخل فيه فجاز ان يتفاوت حال المرمى حتى لو كبر اتفاوت راسه وقطعا لا يمر على ان اليبصار
ان كان بالانطباع كما زعموا فكان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرمى في الضيق والكبر والقرب والبعد لكن
لما كان الانطباع على ما صوروه من توهم المخروط جاز ان يلحق التفاوت فيه مجبها ويدل على صحة القول الاول
ان من نظر الى الشمس تحديق واسمان نظر الطويل كما عرض عنها وكمن عليها فانها مضيئة صورتها في انفسه
ما حتى كان الجهد لتعريف تغير النور وان نظر الى الرقعة المحضرة جدا ساعة طويلة نظر دقيق فان عينه تنقبض
تلك المحضرة حتى اذا نظر الى بلون آخر لا يصبو خالصا بل مخلوطا بالخشرة ونقص عينه فانه يجد كانه نظر اليها
طولا لان الابصار الانطباع صورة المرمى لما كان الامر كذلك ومما يدل على صحة القول ان يقال ان المرمى
اذا كان اسوة لسائر الجواهر الظاهرة او ليس اذ كان كالمدر كما تميل ان يخرج منها شيء وتصل ذلك الشيء بالمجوس
بل اذا كان اياها انما هو لان المجوس انما هو فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر يخرج شيء منه الى المرمى بل ان
صورتها ثابتة فدل على صحة الانطباع وهذا يخرج ويمكن ان يقال على الدليل الاول ان المرمى لعل ما ذكره من
تفاوت المرمى الواحد في الكبر والصغر القرب البعد سبب اختلاف الانطباع في جزء كبير او صغير فان عدم العلم به لا
يوجب عدمه ويقال على الثاني ان الصورة هي صورة الشمس والرقعة انما هي في الخيال ودون الجليدية لا يمر
انه لا تتفاوت الحال بالتعريف والابصار في هذه الحالتين وان يقال على الثالث انه يمشي وقياس للبصر على
الجواس الاحزاب جامع متباعدة من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة يخرج شيء منها الى مدركها ودون باقي الجواس
الظاهرة ارجح النقاء للانطباع بوجوده ودرجته في الاحتجاج عليه بما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا يطبع في العين
الا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون الابصار لنفس الانطباع او مشروطا به ان لا يصب من الاشياء
الا قدر نقطة الناظر منها وهو السواد الامور الذي فيه انسان العين لكن تبصر نصف كرة العالم والجواب انه
لا ينبغي حصول شيء كبير في الضيق وانما هو حصول ذلك الشكل الكبير تنبيه في الضيق والحاصل مما ذكرنا في الجواب
ان هذا الذي اوردته جالينوس ما يدعى على من يرى وتيقده ان البصر نفس اشعاع المنبسط في الجليدية يتكامل في العين
وكلام العلم الاول وحكوه عنه فاما من يزعم ان حصول اشعاع شرط للانطباع وان البصر هو ذلك الامر لارجح
فلا يرد عليه ذلك الذي اوردته فان اشعاع الاشياء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا للانطباع على ما هو
عليه في الاخير مبرر حتى على القول بان الانطباع في المحض ان المتأخرين لم يقيموا كلامه فكلوه على ما لا ينبغي قتله
قالوا ان هذه الصورة لنفس الانطباع اخرى قالوا انها الابصار وليس هو معا والما هو الموجود الخارجي في مرمى المرمى
ثم انهم قصروا هذه الحقائق وعرضوا على علم بطول الطاعين فهم كالراوى السواد للثبوت على القول الثاني انه يخرج

من العينين جسم شعاعي على المحرقة لا يتحقق راسبيل العينين فاعلم ان البصر والادراك قائم انما يحصل من الوضع الذي
هو وضع جسم المحرقة وطوله منسوب الى محور العينين ثم انهم قد افهموا انهم على وجود تلك الخطوط الاولى ان ذلك المحرقة
الثاني انهم قد افهموا ان وضع شعاع العينين على جسم وفاق قد اجمع اطرافها عند مركز البصر واستندت متفرقة الى البصر
فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط اذ ذكر البصر وما وقع من اطرافها لم يدركه ولذلك كفى على البصر الاجزاء التي في غاية
الصغر الثالث ان يخرج من العينين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم يمتد الى البصر ثم يتحرك على سطحه حركة مستقيمة
صدا في طولك وعرضه فيحصل الادراك به ووجه اعلى منهم بان الانسان اذا ناسى وجهه في المرأة فليس ذلك
لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة في موضع معين منها لم يختلف باختلاف مكانة الراي من الجانب بل
لان الشعاع يخرج من العين الى المرأة ثم العكس عنها الصلة لها الى الوجه الا يري انه اذا قرب الوجه منها حصل ان
صورته منتهى في سطحها واذا بعد منها توهم انها غائبة فيها مع علمنا بان المرأة ليس لها نور بذلك المقدار ومنها
منسوب الى الهواء ليس يخرج من العينين شعاع لكن الهواء الذي بينهما ومن المحرقة تشكيل كيفية الشعاع الذي فيها
وتصير ذلك الى البصر والادراك ان هذا ايضا على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما هو مذهبنا على المذهب
الثاني اننا اذا كان هناك شيء عاصفة او مضطرب في الهواء وجب ان يشوش تلك الشعاعات التي يخرجها
العينين فيحصل بالاشياء التي المقابلة للوجه وجب ان يرى الانسان ما لا يقابل الاتصال شعاعه كما ان كان الصورة
عجا ومن الكيفية التي جعلها الهواء الممزج ان يضطرب عن غير سبب لريح ويميل الى جهة الى جهة او تارة الى الباطل و
الباطل المذهب الثالث ما قبلوه واليه علم ضرورة ان النور الذي يخرج من العينين الضعيف يحصل ان يوترق فيما بينه و
بين الكواكب لتباين سحيل ان يقوى ذلك النور على حرق الهواء والافلاك بحيث ليس الى الثابتة وتصل
كرة العالم السحيل اليه ان يقوى بعد عينه على حاله ما بينهما الى كيفية بل نقول ذلك الضعيف هو الانسان او السحيل
ان كان كله نورا لا استعدلا حال الى كيفية من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن في اقليم في اقل فلاح على عنده واذا
كان الامر كذلك لم يتوسطه اود الى الثابت ولا حال الشعاع الذي في العين ما بينهما الى وجهه فيحصل القول
بالشعاع وتوسط في الابصار مطلقا قال الامام الرازي في المباحث الشرقية حاصل الكلام في المقام ظاهر في
ما بين العينين على صورة لا يمكن ان يحيل نصف كرة العالم الى كيفية تارة ولا ان يخرج منها شئ من ضعف كثرته ولا ان يدخل فيها
صورة نصفها فلهذا سبب التباين في الفساد وتباين قليل في هذا الذي ذكره واني لا تعجب من شئ من هذا فيما بين
الانفس وقبالة على قبولها قال فيحصل ان يقال لا بصار شعاع مخصوص حاله اضافية مني كان الحاشية عليه و
سائر الشعاع حاله والمواقع مرقعة حصلت للبصر هذه الاضافة مني ان يخرج من عيني شعاع ويخرج منها صورة
فليس يخرج من الباطل الشعاع او الانطباع من غير الاخير وليس على طريقتي في التفتيش بمذهب سوادنا الابصار
بالانطباع او يخرج شعاع فانه يفتقر الى جميع الشقاوت المتوسطة فيما بين الراي والمرئي كما لو استقيم في الشقاوت
الذي يفتقر الى شق البصر والادراك الى انما يطرق على القول بجزئية الشعاع فان خطوط الشعاع

الاول الحار باراسما ينجس على ما في ذلك من قوة فيكون النفس الى نفس الشراطين من النفس الى بحتة ولا يحد
النفس بالانكاس لما اعتبره الاذية يخرج من الاشعة على الاستعانة فيكون من الشجر عند ادخل في طين الار
وكيف الى اسفل في ارضك راسه ليعود من سطح الماء غير فيه جدار لا يتجزأ من ينكس الخط من الى طين
والى حار الماء كانت شعاعية هـ والكالانكاسية يذهب هذه الكالانكاسية من مناوتية وديال حار
عن ثلث وانشاعية وصور الفيز من هذه الحار في ثم نقول تاوية والكالانكاسية المذكورة من ذلوية المساق
البحر وديال يكون الكبر منها الفيز فيلزم ان يكون كل من ذلويتين هـ والبحر الكبر من الاخرى ينفذ واما ان لا يكون
ينكس من نقطة واحدة مثلا فخطان الى نقطتين من الشجر نقطت ح ط فلا تستل انهما سواة لكل والجزئي
واحدك الاخرى الشجر الساقى السجى الى القوة السامة وانما يحصل الادراك السجى كما سلف بوصول الهواء
المفنتين من العاص والمقروغ الى الفاض لقوة ماصقة في العصبية المرفوشة موجهة الى فيها هو ان يحصل كالحبل
فاذا وصل الهواء الى الحبل للصورت الى تلك العصبية وعرفها اذ كانت القوة المرافعة فيها فاذا انخرقت تلك العصبية
او اطل حسا لطل السجى الشجر الثالث قوه شجرى قوه مستودعة في زلايتين من مقدم الدماغ على الشجرى
وزعم بعضهم ان الراية نساوى الياى الى هذه الشجرى كالحبل كبر من الجسم ذى الراية في حيزه وحالها المتوسط من
الحوارين لقوة السامة وذلك الجسم وزعم آخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية الاقرب فالقرب
الى ان يحصل ما يجرى من هذه القوة فينكس من غير ان يخالط شئ من اجزائه من ذى الراية وايد ذلك بان فا
الراية كلما كان الجدار كانت الراية المدركة اصنف لان كل جزء من الهواء انما يفعل للراية من مجاورة
ولا شك ان كيفية المتشاعر ضعف من كيفية المتشاعر وهذا هو الحق لان المسك القليل يعطر موضع كثير ويدهم
ذلك به لبعاده ولا يقل وزنه مما كان ولو كان ذلك تحليل منه لانت ذلك انت تعلم ان هذا انما يميل احصاء
اشتم في الوجه الاول ولا ينافي في حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا وتارة بالعرض الاخر كما ذكرنا بعض تحقيق
الوجه الاولون لو جزم الاول ان الحار يهيج الروح وعشرا وكذلك كل من ادرك وان يتجزأ كما ونشره
عالم وكيفية فتحها فذل ذلك على ان اشتم لا يحلل قلنا لانه ما ذكرتم بل الحارة واذا تماثل ما اى بعد التماثل
والا يوتى المتوسط بينهما بين ذى الراية يقول الراية اذ كانا والقاعا الراية وتارة في الآلة واعادوا فيهم
استفادته بديل من كثره فلو لا ان يتحلى شئ منها لم يكن كذلك قلنا ليس ذلولا من كثره بل من وصول النفس
اليها وكثرة فانها يخالطها ما وجد انتشارا للراية فخالطها والامر يتفاوت مع الانتشار اشتم وحده وهو
قطعا الشجر الى الخلق وهو قوه فبشدة في شجرة من فبشدة في الشجر في العصب المرفوش على جرم الانسان انما
يذلك هذه الطعوم لو اسطر الى الطعوم شئ من الآلة السامة بالمقبة القديس الى الخالية في نفسها عن الطعوم كلها انما
للمذوق فيتحل ان يكون لو سطر بلان شجر فيها اجزاء من ذى الطعوم ثم يوضع في الانسان فيدرك الذلوية كلها
فلا فائدة في تلك الطريقة الا لتيسر وصول المحسوس الى الطعوم الى القوة الحسية ويكون الاحساس من المحسوس

من مجرد وسطه ان يكون بطنها بان يتكيف تلك الرطوبة بالعلوم من غير الحاجة للحسوس بالتحسين من الرطوبة
 الحسوسة لما وسطها فاذا كانت الرطوبة اللابائية عديم الطعم كما هو حالها في ذاتها اذ ات الطعوم من الاجسام المذابة
 الصغرى فيدركها كالماء وان خالطها طعم اما بان يتكيف بها او ينجيها من اذى او من حالها لم تودر العجبة بل مخلوطة
 بذلك الطعم كما للمرضى الذين لا يجدون طعم على احد الوجيين ولذلك كان الحمر والندى عليه مئة الصفراء ينجيها
 القوة واسكرا الحلو مراد من قهاسي ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم يودها الطعوم لعجبة بل مخلوطة بما خالطها قال
 عبيد الطعوم لا دوج ولما في ذوق الطعم فما شربنا من ذلك لم نسل شيئا واذا خالطها الطعوم في القوة الذاتية والذات الحسية لها
 لذلك سائر الكيفيات فالحرارة كما تعلم وجودها في جسدي عطية شديدة بوجودها في العضو الذي بالقوة اللاسعة عند
 هامة النار ما دوج وبها في النار فمستفاد من انها هي ان النار لا تسلك ولا وشر في غير الاشياء بل حدثت شديدا في النار فوجها
 وعلى ذلك يمكن النار حارة في نفسها كما كانت غير دوج في النار فمستفاد من انها هي ان النار لا تسلك ولا وشر في غير الاشياء بل حدثت شديدا في النار فوجها
 والجواب ان الحسوسات التي لم يوجدها بل تتبصر في القوة لا يمكن الجواب لهذا السؤال في مقدماته لان هناك حواسها
 كائنت في ذلك المستوحى الحسوس هو قوه متبصرة في العصب الحماط اكثر البدين في الحماط فان الحسب بجماله
 كله ليدرك به المواد الحماط واللبان محرق او مجتمعة فيترزحه كيدا بقية المزاج الذي راحية ومن الاغضاء ما ليس
 قوه لاسعة كالكاية فانها من الفضلات الحارة فانفتحت الحكمة لا ليتها ان لا يكون بها حس لالمساذي مجرورة عليها
 وكالكبد لا تفرز الا خلاط الحارة وكالطحال فانها تفرز للسوداء وكالكبد فانها دائمة الحركة وترى القلب فلا
 حسن في شئ من هذه الاعضاء في انشيتها ليدرك بها ما يفيض لها من الاغذية وكذلك العظم ليس في قوه
 لاسعة لانها اساس البدين وعموده وعليها العظام فلو كان ليس ليدرك في الحماط وقد يقال ان الحس الا ان
 في حسه لا ولذلك كان احساسه بالام اذا احس شديدا بجماله في الاول منهم من قال ان القوة اللاسعة
 اربع متغايرة بالذوات الحماطية الحارة والذات الحماطية بين الرطب واليابس والحماطية بين الصلب واللين
 والحماطية بين اللين والصلب والحش ومنهم من اثبت قوه خامسة يحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الماده الحماطية للقوة
 واحدة مع تعدد القوى اللاسعة في حاله فيها فلا يلزم من سران اللاسعة في البدين وانتشارها فيه كونها قوه واحدة
 كما ان الرطوبة الجليدية فيهما قوه واحدة باقوة قوه لاسعة واذا جاز انهما في كل واحد منهما زال قبل جمع اللينين
 لغيره اذ ليس هما متماثلتين وكله بنا على ان الواحد لا يصدر الا الواحد فلا بد من قوه منفردة اما ان يوج الحس
 لاد اب تلك الحسوسات وليست تحس لم لا يحسبون الذاتية في قوه متددة لتعدد المذوقات كما يحسبون
 اللاسعة متددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازي لهم ان يجيبوا عن بناء الماده وجبا ان يكون الحماط على نوع
 واحد من المتضاة قوه واحدة علمه لثيم لشور بها والتبصر فيها ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من المتضاة
 من غير النوع الذي بين الرطوبة واليبس متددة كذا الحال بين لواتي الملموسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس
 بينها النوع واحد من المتضاة فكيف فيها قوه واحدة ولم يفتت اليه العلم لضعفه الثاني من التبصر في قوه الذوق

في ادراكها مشروط باللسان ولا يتصور ادراك ذوقها بلا ما يستعين به اللسان والمذوق في ما يتوهم من ذلك الجواب
 الذاتية باللامسة فلهذا يقوله ولا شك انها غير اذ لا يكتفي فيها اى في ادراك المذاقية لللسان هذه بل يحتاج
 مع الى توسط الرطوبة العاطية واحتلاطها على ما مر فلا بد من التعاير وكيف لا والذوق ايضا دى اللسان باعتبار
 الغاية لان الذوق انما خلق للشعور بها لا يلزم من المطومات التي تحتل بها العاقلية بحيث ينسب لللسان خلق للشعور بها
 لم يتبين من خصه ان الحيوان مركب من العناصر الارضية فضلا عنه بعينه العاقلية فساد له بغيره على بعض فلا بد
 له من قوة يدرك بها ما ينما في مزاجه ويخرج عن اعتدال الرطوبة اللامسة الدافئة المبردة كما لا بد له من قوة جاذبة لمنفعة
 فنده الاعتبار كان بينهما تضاد يحتاج ولما كان الاحتجاب عن جميع التغيرات واجبا ودون الاحتجاب ملاميات
 عمت اللامسة البدن قال الحكماء لا يمكن وجود حساسة سادسة لان الطبيعة لا تنقل من رتبة الى رتبة فلو
 الا وقد استتمت ما في الدرجة الاولى فلو كان الامكان حسا اخر لكان حاصلا للانسان وههنا اجابات اى
 بحثان يحتم بهما النوع اى الاول من الانواع الثلاثة احدى ان الحواس الظاهرة مختصة بالقوة والضعف في ادراكها
 وتفاوتها في ذلك انما هو بحسب القوة المماثلة وضعفها فكل ما كان اقوى مما تحل له كان اقوى واحساسا به
 وذلك اى التفاوت في الما فتقوة وضعفها انما هو لاختلاف الآلة ورفتها في روافد غلظت اركان اشدها فتو على رتبة
 في الاحساس البصر اذ آلتها النور وهو الطيف من الآلات ساير الحواس ثم السمع والتما والواضع ثم الشم والتمس
 التفرقة الذوق والتما الاعضاء الصليبية الارضية فلهذا كانت ملايمات الذوق من حيث اشدها ملايمات ما ينما
 محسوسات مشتركة اى اشتراك في ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس بها الى قوة اخرى كالقوة
 والاعداد والوضع والاشكال والحركة والسكون والقرب والبعد المماثلة فلو كان لكل نوع محسوس قوة على قدر
 كما ذهب اليه جميع وجوب اثبات قوى اخرى لادراك هذه الامور لانها الفروع متناهية وقد يجب ان ينما
 محسوسات بالوضع بالانذات اى بالتمية لبالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى كما اشترنا اليها انما ذلك فيما يخص
 بالذات وقد بين كونها محسوسات بالعرض بقوله فانما انما يحس بواسطة اللون والصورة والحركة والبرودة ونحوها
 وتفصيل ان يقال ان البصر يحس بنظم والعدو والوضع والشكل والحركة والسكون والمماثلة بتوسط الصورة واللون
 والشم يدرك جميعها بتوسط حرار وبرودة وملايمات ولين والذوق يدرك العظم بان يذوق طعما كثيرا والعدو بان
 يحس بهما مختلفا وشم يدرك العدد ويحسب من القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطع رايحة ثامن يدرك
 الحركة والسكون بواسطة الشم اذ اذ كان ضعيفا واما اسم فان لا يدرك النظم ولكن قديلا عليه ليعلم ان من جدران
 الاصوات الطبيعية انما يحصل في الغالب من اجسام عظيمة قد يستعان فيها في ادراك بعضها بالنقل كما
 في ادراك الحركة والسكون لان اسم التحرك لا بد ان يختلف نسبتة الى اجسام اخرى كان لمصلحة قريبا من جسم
 كان بعيد عنه وبالعكس اذ حصل الاحساس بذلك للاختلاف من جهة حصول الشعور بكونه متحركا ولذلك
 قد لا يدرك في بعض الاوقات كحركة البسفيرة بالاساكنة مع كونها متحركة سريرة في الشدة متحركة كحركة

بدنية فلا بد ان يحتمل القبل مع الحظ كيف يقول القابل غير الحافظ للشيء حتى يثبت ان مدرك المحسوسات يجب
 ان يكون مغاير لما يحفظها الثاني الحس المشترك حكم على المحسوسات كما سلف و منها اي دون القوة الحافظة
 فحفظها لا يحفظ ولا يشك ان ليس بحكم مغاير لما هو عالم قلنا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة قد يحكم بانه ولا يحكم
 اخرى فلا يلزم الا التعاير بالاقتباس دون الذات الثالث الصور المحسوسة اذا كانت مرتبطة في الحس المشترك
 فهي مشاهدة كما في المحسوسات الحافظة عندنا بخلاف ما اذا كانت مرتبطة في الخيال فانها ليست كذلك كما اذا
 غابت المحسوسات عنها فلا بد من تغاير القوتين بحسب لذات قلنا قد يعود ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة
 وعدمها مما لا يحيط به نفس عددها بان يكون الحس المشترك مرتبطة في قوة واحدة فتا عرفت النفس الهياثت بدم و
 ثابته ليس عنها فلا تشابه الثالث من تلك القوى هي القوة الوجدانية التي تدرك المعاني الجزئية المتلصقة بصور
 المحسوسة كالعادة الجزئية التي يدركها الشاهد من الذيب نرب منه والجزئية الجزئية التي يدركها السامع من اهل السيل انهما فان
 يذو المعاني لا بد لهما من قوة مدركتوسى الناطقة قالوا وهي التي يحكم بان هذا الاسف هو هذا الملوحة عليه ان النسبة
 التي بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوجدانية الا ان طرفها محسوسان مدركان الحس المشترك و اعلم لا بد ان
 يدرك الطرفين والنسبة حتى يمكن ان يحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوجدانية الحس المشترك الى الوجدانية
 القوة الى فقط وهي الحافظة المعاني التي يدركها القوة الوجدانية كقوة اية لما نسبتها الى الوجدانية نسبتها الخيال الى الحس
 المشترك فاستحسن في اثباتها بذكرنا ثم انما تستلحق القوة المتخيلة وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني
 الجزئية المتمثلة فيها وتعرفها بالتركيب تارة وتفصيل اخرى مثل انسان ذي راسين في الانسان عدم الراس
 وحيوان نصف انسان ونصف فرس وهذا التعريف غير ثابت لساير الحواس والقوى فلهذا القوة اخرى وهذه القوة
 اذا استعملها العقل في مدركاته ليعلم بعضها الى بعض وفصل عنه سميت مفككة كما انها اذا استعملها الوجدان في المحسوسات
 مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يمكن هذا الوجدان في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لما اجيب بان القوى الباشية
 كالمزايعة المتعاقبة تنعكس الى كل منها ما ارسم في الاخرى والوجدانية سلطان تلك القوى فلما القوف في مدركها
 وبها قال ما هو ان فيها بل لما تسلط على مدركات العاقل فتنازعها فيها وحكم عليها بخلاف احكامها فخرجه من القوة
 العقلية بحيث عارت عطاوته لما فقدت قوتها اعطيا وسمي هذا النوع الثاني بالباشية الاول عرفت ووجوده بالقوى
 الخمسة الباطنة بتدو الافعال الخمسة التي هي ادراكات المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتصلة بها وتخصها ويزن
 فيها ما لا يقدد وانه لا يعيد عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما قبل من العناد ثم ان سلمنا صحة قلنا لا يجوز ان
 تكون القوة واحدة والالات متعددة اول الشرط في تعدد كمال افعالها بحسب تعدد ما هو متوقف في شئ
 اخرى الثاني محل الحس المشترك والخيال هو العقل الاول من اربعة المقسم الى بطلون ثلثة يتلخصها الاول ثم
 الثالث واما الثاني فهو مكلف فيما بينهما من صور على شكل الدودة فانه مشترك في تعدد اسي مقدمه اهل ان مل تصد
 المحسوسات بالحواس الظاهرة اولها والخيال في موزنه اسي موزنه اهل ان مل تصد المحسوسات بالحواس الظاهرة

والحال فظهر لبطن الاخر منه والوجه في مقدمه الحاشية مرفوعة على قياس حال الحاشية المشتركة والجمال في الحاشية
 الاول ومحل التحديد هو المرفوعة الحاشية في وسط الدماغ المرفوعة بين البطينين اي احدى من هذه المحسوسات التي
 في احد جانبيها ومن هذه الحاشية البرمائية التي في الجانب الاخر فيفهم بالاسكيب وتفصيل فيها اى في البطينين
 والاخر من الصور والمعاني واشتهر في الكتب المعلول عليها ان التحديد في مقدم الدودة والوجه في مقدمه
 والحاشية في مقدم البطن الاخر وليس في مقدمه شيء من هذه القوى اذ لا حاشية هناك من الحواس فكيف تصادف المرفوعة
 الى الاختلال وانما عرف حملها المذكورة للاختلاف في الطريق اذ لا محل من هذه الحاشية اصل فعل القوة المختص به
 فيكون في القوة المختص به في سائر القوى ولولا اختص كل من هذه القوى بمحل لما كان كذلك خاصة لا يبحث
 النوع الثاني في البحث الثالث اكثر الكلام الذي لم يكن في اثبات هذه القوى ولقد عرفت بعد بناء على
 في القادر الحاشية انوجب لمصلحة الاشياء ابتداء بجزء واراد به معنى على ان بعض المنطقة ليست مدرك الجزئيات
 كما اشار اليه في انشاء الكلام المتقول في ذلك يقول المدرك جميع اصناف الادراكات هو بعض لا يوجد له
 ما ذكرنا من الحكم الحكمي على الجزئي في مثل قولنا زيد انسان وكل جزئي على غير الاخر اى العلم بسبب احد الجزئين
 عن الاخر كما في قولك زيد ليس بجزء فلا بد من قوة يدرك الكميات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات
 مشادة وتتم في المعاني الجزئية تتوجه نحو قوة ولا يجوز ان يكون من القوة جسمانية اتفاقا في القوة العاقلية التي
 وحدها في بلا شبهة اني واحد اسم والبر والجوع واشبع وادرك العقولات فالمدرك لكل واحد ليس بالمتفرد
 الثالث ان بعض مدركه للبدن المعين فهو اى بعض يتناول الانسان فاعل للجزئيات الافعال التي تتوجه الى
 اس في كونه فاعلا لا فاعلا في مدركه الجزئيات متحدة عنه الصادقة اذ الارى الحكمي انبثت الى الكل من احوال
 الحكمي واحدة فلا يصلح الرأى الحكمي كونه مصدر لبعض ووجه لبعض بعض مدرك للجزئيات وفي البحوث الشرقية
 هي مدركه للبدن المعنى وتفسير الشيء اشخص من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الابداع العلم به من حيث هو فاذن سببه
 مدركه للبدن الجزئي للخصم القابل بان بعض المدرك للجزئيات وجوده الاول اعلم ضرورة ان ادراك المميزات
 حاصل تامه وادراك الاصوات السمع وعلى هذا ادراك سائر المحسوسات فانه حاصل الحواس المختصه وانما ذلك
 بجزء صادقة للبدنية فلا يفتقر الى الثاني فانه كل عضو هو محل لقوة يوجبها فاعلا الذي نسب اليه فلا يفتقر
 حقيقة بل كان كذلك وهذا انما يظهر في الحواس الطاهرة والمعاني الباطنة فيستعان بالتمهيد الطهية من ان الآخري
 ودرست في مقدم البطن الاول تحت الاحساس ونحوه في المحسوسات السابقة وهي حدثت في مرفوعة اصل التحصيل
 دون الاحساس وكذلك الحال في سائر القوى الباطنة الثالث اذ ادركنا الكثرة الشخصية فلا بد لاسي لا ادركنا لايها
 ان يترجم في المدرك مناصره المتعددة مقدار مخصوص وضع معين وخير لازم لها ومن الحال ارتسام ماله وضع معين
 فيلا يوضع ولا جزاء عن النفس المجردة بل لابد ان يكون ارتسامه في قوة جسمانية لا راع اذا تصورتموها شخصاً على
 مقدار مخصوص متماز لغير شخصين على وضع معين كنهنا فانما تميزنا من الرغبات الثلاثة ونشيد الى وضع كل من الآخر

على معنى اين هو من صاحبه فاحلها حين عن عين الجمع والاخر من يساره فلو كان عمله اسي محل ارتسامه
 هو النفس لزم كونه اسي كون هذا المحل الذي هو النفس منقسم الى النفس ما في الكمال والظلالها مجردة عن المادة فلا يتصل
 الانقسام المقداري والجواب عن وجوده انقسم الى شيئين من ذلك الذي ذكرناه لا في كون الحواس لا في كونه
 هي المدركة في قسم الحركات في تلك الآلات ويدركها النفس بملاحظتها المادية ثم في انقسامها الى قسمين
 النفس لا كونه ذات وضع وخير ويكون آفة الفعل باختلال الآلة دون المدرك ولطبع اسناد الادراك
 الى تلك الآلات وان لم يكن يدرك حقيقة هذه القدرة الذي لانفسه شبه الحضم كما في المستل في اشارات
 القوى المدركة اذ يعلم بالضرورة انه لو اختص كل عضو من تلك الاعضاء بالقوة المختصة به لكانت
 النوع من المدركات دون الاخر وبذلك ثبت وجود القوى وقد دوسوا المطلوب **النوع الثالث** القوى
 العقلية وهي التي عجزنا فيها مسبقا بالحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتركيب او بالاعادة على قياس ما
 في المدركة وفايدة العدد ولها ظاهرة وتقسيم الى قوة بعرض على الحركة وقوة محركية مباينة للحركة اما بالاعادة على معنى شوقية
 منزعجية فاما جلب النفع وتسمى شوقية واما دفع الضرر وتسمى غفيرة واما الحركة في التي يمدد الاعصاب تبشيع
 العضلات فتسمى الاعضاء من مباديها كما في البسط اليد وهذه القوة المنبثقة في العضلات هي المبدأ
 للتركيب والبدء والبعد هو القصور ومنها الشوق والارادة فبذلك منها واربعة مرتبة الافعال الاعتيادية
 اما بدو من الحيوان فان النفس تصور الحركة او لا في شوق اليها تانيا على اعتقاد نفع فيما فيه يدبره
 ارادة قصد اليها واجبا ولما تحصيل الحركة في بدي الاعصاب وارتخاؤها وقال بعضهم الشوق انها يوجب من ليس
 قدرته ما منه في ذواته وانشاق اما الذي يقدر فلا شوق له **القسم الثالث** من الانقسام الثمانية التي
 في افضل الثمانية المعقولة وليسان المركبات التي لها النفس في النفس الانسانية اسي في بيان قواها ولذلك
 قال وقواها يعني الخصائص بها يسمى القوة العقلية فبا اعتبار ادراكها للكميات وحكم بينها بالنسبة الى الكميات
 ولسايتها يسمى القوى النظرية العقل النظرية وباعتبار اهتمامها بالصناعات الفكرية ومزاولة المراسم
 والمصنوعة في الامور الجزئية مما ينبغي الالiefن او تترك تسمى القوة العملية العقل العملية فتانان فتانان
 اما بالذات باعتبار اختصاصها بالانسان من بين سائر الحيوانات فالاولى للاحكام الكلية مما قد كانت
 او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بفعل جبرية سواء كانت حيزات او شروا جميد كانت او غير ذلك القوة
 مستخرجة من القوة النظرية التي لا اذ الجزئية انما يكون لعجز من التاويل والعباس فلا بد هناك من مقدمة كلية
 كان ليقتل شيئا ان افضل كذا وكذا وكل مبرك كذا فجميع ينبغي الالiefن او تترك فيكون صغرى
 والعباس شخصية كبرائية فيصيص فيجاري في امر في مستقبل من الامور الكلية فان الواجبات المتعنتات
 لا يفي في كيفية ايجادها واعدادها وكذا الماضي والحال لا يبرهن في اليه الايجاد والاعدام بل ذلك مخصوص
 بالامور المستقبلية واذ حكمت هذه القوة سبب الراسي الجزئي تتبع حكمها حركة القوى الاجتماعية الى تحريك البدن

حتى يصل الى الارض وهو الصاع وهو اذا وصل اليها وبها يطبقها فينقل في النخل والكرمة ويذهب الاجسام لمزيد
 فيذهب الى مهب الغصن في العرة مثلهما فيحرقها الا ان الحرق من الذوب وقد خبرنا اهل التواتر بان الصاع
 وقت الشرايخ على قبة الشيخ الكبير الى عبد القادر بن خفيف قدس الله سره والعزير فاذا ب قذله فيها ولم يحرق
 شيئا منها وربما كان كان كشيء غليظا فاحرق كل شئ اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدك دكا ويكفي جبينه في
 قاصاب ساقه من شدة سقوطه لجله ولم يخرج منه دم حصول الكلي بحرارة وانما معنى الدخان قد يصل الى كوة النار
 وذلك لانه اجزاء الارضية السبعة من تحتها الحرارة التي يصعد بها بخلاف النيران فيحرق الدخان كالشعلة التي يطبقها
 ويجادى بها من تحت شعله فيستعمل الدخان الواصلة الى الشعلة فوقها فينقل النيران التي وقتت في ذلك
 الدخان بالشمعة السفلى فيستعمل هذه النار كما كان منامى من الدخان الحفاصة رشتها وتقدم النار من تحت
 فري ذلك المستعمل كانه كوكب تقص وهو الشباب وما كان من كنهه في الان في غاية كماله في النار لعلها تامة من غير
 اشتغال بل مثبت في الا حراق ودام مستملا لا يطفئ اياها وشهورا ويكون على صوته ذواب او ذنب او رنخ
 اوضحه ان لقرون كما اشار اليه بقوله هو الدوامات والاذناب والينازك وذوات القرون وما كان و
 من النيران غليظا في كنهها لعلها تامة لعلها تامة في الجوهل مامات سوداء وجر على حسب غلظ
 المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحرة واذا كان غلظها السواد وقد قيل الدوامات تحت كوكب فيديريها
 الفلك هو سائر الاية فيرى كان لذلك الكوكب دواب او دوابا او اقربا واحدا او اكثر واحد منها الاقسام التي
 ذكرنا في الدخان الوصل الى كوة النار واذا وصلت بالارض احرق ما عليها ويسمى الحريق وفي المباحث المشرقة
 اذا ارتفع بخار عالي يروح ويصعد على ان وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع النار عن الارض شعلتها ان
 فينزل فيرى كان شيئا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض احرق تلك المادة بالكلية وما يقرب
 منها ويبقى ذلك بسيل السراج المطفا اذا وقع تحت السراج اشتعل فاذا وصل الدخان من الاول الى الثاني
 فالجدر اللهب الى فيقلته والية لقول فالدخان وقد يكبر هذه الوصول الى الزنبر فيقلته فيخرج الجها الى
 الارض اولها يكبر وروح يصعد ويصعد كوة النار لا الفلك على ما وقع في النسخ لان لغوذه في النار البقية البقية
 على الامانة الى فيقلته غير مقول بسبب الظاهر يرجع ويريد بمصداق كوة النار المتحرك بحركة الفلك رجوعا على
 جهات متماثلها في بعض ادابة سهام على جهات شتى وعلى التقديرين فيتموج الهواء ويضطرب وهو الريح قيل
 وقع في كلامه ان سطوان الريح يحركه هو هو الا بالانه هو المتحرك قال الامام الرازي يمكن ان يقال منه
 ان الهواء مادة الريح وهو هو فلا يجوز وضعها موضع العنبر لذلك الذي ذكرناه من حال الدخان في
 توليد الريح كما ان اكثر بادى الريح فوقها كما تشهد بالتجربة والريح كما يحدث سببا الطريق في الاغلب وقت
 يحدث ايضا بان يقلل الهواء فينفع عن مكانه بواسطة عظم مقدار فيدفع ما يجاوز فيطأه ويدفع ذلك الجوز
 الى جهته ووجهه فيتموج الهواء ويضعف تلك المادة فينشأ الى غاية فيقف ويحدث في حيز متناهية فيدفع

تلك المراتج الاجزاء الارضية فيعطفها الاجزاء الارضية فينبغي ان يكون على نفسها وهي الزوال في جميع زوايا
 وهي الرياح المستديرة على نفسها والاعصار المسمى بالغارسيكرو بادئا وقيل بين الرياح والمطر تساقط وقطرات آتية
 المتنازع فلان الرياح في الاكثر لطيفة مادة السحاب بخارها وليفرقها بتجربتها والمطر ينزل الاذنة ويصل بعضها
 بعض فيقلل راح ولا يمكن من الصعود فيلزم منه في المطر يقل عنها على وجه العكس اما التساقط فلان المطر يقلل و
 الارض فيزيد لان بعض منها وغان اذا الرطوبة بعين على تحمل الياس وبعده والرياح لجميع السحاب اذ يهرب
 منها بروقة السحاب الى باطنه فينشأ البرد والكشف واما سحاب الرياح فغير خفية حقيقة في عدد الاخم معلوما مسكها
 ارجو في نقطة المشرق والمغرب والجوب والمائل يسمى الرياح التي تهب منها بالقبول والديجوشاماع الخرب
 يسمى سحاب تينيكباروه البنية لقولهم يحدث في الجوارح بطريقه فيقولون ان تلك الاجزاء تسمى فيكون
 لا يجب ما واره من البصار متشكك منها في من تلك الاجزاء والواقعة في ذلك النوع من البصر الصعقة التي في القمر في
 في تلك الاجزاء من دون شكله فان لم يتصل الذي من عكس منه شمس البصر في اذ من غير ما بحيث لا يقسم الى الحسن
 راي الصعود واللون ودون الشكل في تلك الصورة وتلك الاجزاء الارضية رايه في حرة ارض على وجه الحقيقة
 فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منقورة فهو ضعيف يسمى انما لا يري الجزء الذي يقابل القمر من ذلك القسم
 قوة الشمس تخفى حجم السحاب الذي لا يستره فلا يري فيه جبال القمر كيف لا يري على الاستقامة فلا يجر
 بخلاف اجزاء التي اى اخم لا يبالغا فاما يودي جبال من عكسها عرفت قبيل واكثر ما يتولد للما لا غنى عن الرياح
 فان تحرفت من جميع الجهات ذات على الصعود وان سخن السحاب حتى اطلعت ولت على المطر لان الاجزاء المائية
 قد كثرت وان انخرقت من جهة ولت على سطح تاتي من تلك الجهة وانما الفرق ان يوجد سماويات على الفتحة المذكورة
 احدها تحت الاخرى حدثت هناك تحت باله ويكون التماس اعظم لانها اقرب اليها ونورهم مضئ انه راي
 سبع دالات معا وعلم ان بالشمس في تلك القاعة وبعين الطاء تارة بعد الان الشمس تحمل السحب الكريمة و
 مع ذلك فقد تعلم من بيننا انه لا يحل الشمس في كونا معنى الوان قوس قزح وراى بعد ذلك باله منيا قوسية
 تقليد وانما يفسر بالشمس اذ كثف السحاب واظم وحكى ايضا انه راي حول الاقمار قوسية الملون السحاب
 كان غليظا نشيوا في اذا الصعود وعرض ما يوض للقوس وقد يبدت مثل ذلك الذي نكرنا من الاجزاء
 الرشيقة الصغيلة على مريخ الاستدارة في خلافت جهة الشمس وهي قوس قزح لفصلها ان اذا وجدني خلاف جهة الشمس
 اجزاء رشيقة لطيفة صافية على تلك البنية وكان ورايها جسم كثيف ارجل او حباب وكات الشمس قد تيرت في النقي
 فاذا ادير على الشمس نظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم يرد الشكل بل
 اللون الذي يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المرأة وحيلفت الوانها اى الوان قوس قزح بحسب اختلاف
 اجزاء السحاب في الوانها وبحسب لوان ما ورايها من الجبال والوان عكس منها الصعود من الاجزاء البنية
 ورايت بعض فضلاء زماننا من اعلم المناظر كرف عال وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الجوينى الفارسى رحمه

من غير مدعى بطلان ذلك الذي ذكرناه من اسباب لعل وقوس فخرج كذا الذي ذكرناه من اسباب الهالة وقوس
 فخرج راي الجمهور فذكرنا متباينة لهم وفي البياض الشريفة ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث القسالات
 فلكية وقوس روجانية اتفقت وجودها في كونها على الخيالات وهو ان يرى صورة شئ مع صورة شئ آخر
 متطابقة كالمراة فطيف ان الصورة الاولى صادقة في الشئ الثاني ولا يكون في سبب نفس الامر قال الامام الرازي
 هذا الذي ذكرناه لاننا في ما ذكرناه فان المصير والمرضى يتدان الى اسباب غير متباعدة والى القسالات فلكية و
 تأثيرات نفسانية آخر كل من هذا الوجه ليويد ان اصحاب التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث في الجوديل
 على حدوث حوادث في الارض فلو انما موجودات مستندة الى تلك الالتفات والاضواء لم يستند ولم يستقيم
 بل الاستدلال والية نقول فالتحقيق في الارض يخرج القليل من مساهمة في قلب الكثير بموتة البر الذي
 في بالمرن الارض ما لم يتبينها فخرج منها ومنه العيون السبالة اذ كان التجار كثيره احميل المدوب بعد المدوك ان القاض
 تجذب والباقي من صورة افعالها انما الذي القلب ما وافض الى وجه الارض وجب بان يجذب الى
 مكانة ما يقوم مقامه لئلا يكون خلافا في قلب هو الية ما لا يفيض كذا يستقيم كل جز من جز آخر قال الامام الرازي
 العيون الرائدة سجدت من نجرة ملقب من قوتها الى ان المنخفض الى وجه الارض ولكن لم يبلغ من كثرة ثودها
 قوامها ان يطرد اليها سابقا وجزء الكلام نيا في ما ذكره المصير التحليل باعتناء الخلافة يقتضي ان تحليل السيلان كثير
 والافرة المتعديتة لا تدفع الى فوق والركود لقلتها فامل قال ديباه العتي والاباء متولدة من نجرة فقرة القوة من
 ان يتبين الارض فاذا انزل ثقل الارض عن وجهها صادفت استبايق الية وفي حركة فان جعل هناك سيل فهو
 البر وان جعل فهو القنارة ودية العتي الى الابا كنبتا لليون السبالة الى الركودة واطم الى التراجع من السبالة واليون
 الركودة بسبب لينوع الماء فيها لان ثقل الماء الظاهر ينسب سائر الافة عن الظهور فاذا ترج قوت تلك الافة واخذت
 الى خارج وقد اختلفوا في ان هذه المياه متولدة من اجزاء ارضية متفرقة في تحت الارض اذا اجتمعت وبقوات والاباء
 من زيادة السجوم والامطار والية نقول فالتحقيق في الارض قد كثرت ان ويريد ان الخروج منها
 بقوة مساهمة مساهمة فيكون لولها ما جرت معاونة ومنه تكون الرذائل واذا كانا قليلين وكان مساهمة متفرقة
 لم يكن كذا ولذلك قل الرذائل في الاراضي الرخوة واذ كثرت الاباء دقني في ارض صلبة قلت نزلتها وقد
 يخرج منها والمكان المتجران اتر اجماعا من الى الذهنية وقد صارنا الى الشدة الحركة المتخفية للاشتغال بالانقلاب
 الى النارية وربما قوت المادة على شق الارض فحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق في الجبل عاليها سافلها
 وانما كان في موضع الاشتقاق وحدثت فبقسط ما فوق الارض في تلك الوطحات قليلا فينزل الارض سقوط
 تلك الجبال عليها تواتر المطر وشدته والية نقول فحيث في الارض قوة كبرية وفي الهواء رطوبة تخط نجا الكبريت فباله
 الهواء الرطب فيصير بها في الرطب بدين وبعثا مثل الكواكب وغيره فيري بالليل في ذلك الموضع يشتمل على
 في حرة احتراقا ليعتبه وذلك لظهورها بخلص اجسامه جامقة وافية ما ذكرناه في الفصل الثاني اذ في المرحل الاول

كلما راء الفلاس سخرت بفعل القادر المتماثل في شأنا الكلام مرة بعد اخرى فاجابوا اقول
 الاجسام بالصور الى استداد في موادها في اختلاف الصور الحاله فيها واحالوا اختلاف تلك الى صورها المتباينه
 وامرجهت التي لا تماثلها في ذلك في الاجسام العنصرية وسمعه وبلا فيق الى حركات الافلاك واصنافها
 المتكاملون فقالوا الاجسام تباين بالذات اي متوافقه بالحقيقه لم يكن ما بين جوارها من ذواتها متماثله لا اختلاف
 فيما واما ليرض الاختلاف للاجسام لاني ذواتها بل ربما يحصل فيها من الاعراض من ليعمل القادر المتماثل
 على ارباب متوافقه في الحقيقه متماثله بالصور الخارج عن ذواتها ثم اقد اجمعوا عليه الانظام فاحيل الاجسام
 نفس الاعراض المتماثله منها للاجسام والاعراض التي تتركب منها الاجسام مختلفه بالحقيقه فلما كذا لك الاجسام
 اي مختلفه بالحقيقه قد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا المرحله ان تحقق لمن يوجب الى الجسم
 الا واد الجوار من جيل الوضو داخله في حقيقته وهي على ان الاجسام متماثله الحقائق بالفرقة فيكون
 متماثله لما مر قد اجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقه وتماثلها بالصور الخارجة الحاله فيها واد الله اعلم بالعلوب والبر
 المرجع بالمآب المرحله الثاني في عوارض الاجسام واحالها وفيه مقاصد ثمانية المقصد الاول
 في ان الاجسام محدثه ومضبط الكلام في هذا المقام ان يقال انها ان يكون محدثه بذواتها ومضبطها
 او قديمه بذواتها ومضبطها او قديمه بذواتها محدثه لبعضها او بالكل من هذه اربعة اقسام مقبسته
 الى نفس الامر ثم اما ان نقول لو احد منها او لا نقول بل يتعدد ويوقف فمذهبه ثلثه احتمالات
 الاول انها محدثه بذواتها الجبروتيه ومضبطها الوضوتيه وهو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود
 والفساسي والجوس الثاني انها قديمه بذواتها واليه ذهب السطو ومن تبعه من متاخري الفلاسفة
 كالغاري والابن سينا والفيض بنهم انهم قالوا الاجسام مفسر في علمات الى فلكيات وعشرات وفلكيات
 فانها قديمه بموادها وصورها الجسميه والنوعيه وانواعها المعينه من القادر والاشكال وغيره الى الحركات الاصل
 المشخصة فانها حادثه ضرورية الى كل حركة تحثه مسبوقه باخسر لاني نهاية وكذا الاول نوع المعينه الثانية
 لها واما مطلق الحركة والوضو قديم اليه لان تدبرهم ان الافلاك بحركة مركزية مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون
 اصلا واما العنصرية قديمه بموادها وصورها الجسميه وبذلك كان لما قال في الصور الجسميه التي هي طبيعة كونية
 واحدة الخلق لا بالامور خارجة عن حقيقتهما فيكون نوعها مستمر الوجود متجا قبل افرادها واد الله اعلم بالعلوب والبر
 وذلك لان مادتها لا يجوز ظهورها عن صور النوعيه باسم بل بالبيان يكون مما وادعت حسن لكن هذه الصورة متساكنة
 في جنبها واد ما هي النوعية فيكون بنسبها مستمر الوجود متجا قبل انواعها العنصرية فيها اي في الصورة الجسميه
 والنوعيه والاعراض المنفصلة المعينه محدثه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعيه العنصرية كان يكون مثلما نوعه ان
 حادثا في مستمر الوجود متجا قبل افرادها تحثه فيكون غير خاضع لخلق الكون والفساد ولا امتناع اليه عند عدمه في
 استمراره كذلك ولا في استمرار النوع المركبات في ضمنه واد الله اعلم بالعلوب والبر

بعضها وهو قول من تقدم وهو قد استقصا في تلك الذوات القدرية منهم من قال اجسامها تختلف في ذلك الجسم
 انما الاجسام هو قول تاليس السطحي انه الماء الذي هو المبدأ الاول ومنه ابراج الحجب كلها من السما والارض
 قال صاحب الملل انما فعل وكانا اخذت من هذه الكتب الالائية في التوريق ان الله تعالى هو يتردد ولطيف الينا نظر البنية
 قد ابرت وصارت وما بينهما ما تحصل النجاسه في كل واحد على وجهها بسبب الحركة زجرا فيقنع منها وكان يحصل من زجرا بالادب
 ومن خاسها السماء وقبل الارض يحصل البواني بالسطيف وقيل النار وحصلت البواني بالكتشيف وقيل النجاسه
 حصل منها صرجهما بالسطيف وبعضها بالكتشيف وقيل الخيط من كل شيء لم يجر ونحوه غير ذلك فاذا اجتمع من جنس
 منها شيء قد تمسوس فلان ان قد حدث ولم يحدث انما يحدث الصورة التي اوجبهما الاجسام وقد سبق كلام في
 هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر ومنهم من قال ان ليس بحجم واحصت فيه ما به فقال التوتية من الجوس
 الذرة الطلقة فانها قد يمان ويولد العالم من افعالها وقال الجربا ينفذ من العالم بالقدماء خمسة لافس
 واليه لي وقد عشتت النفس باليولي المتوقف كمالاتها الجسدية العقلية عليها محصل من اختلافها انواع المكونات
 وقد يبرهن باليولي المتوقف معنى اللصوق واليولي والافس متوقفه وقيل هي الوحدة فانها تحجزت وصارت
 الوحدات لقطا ذوات واضاع واجتمعت اللفظ وصارت خطا واجتمعت الخطوط وصارت سطحا واجتمعت السطوح
 وصارت سما وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموزها اشارات لا يفهم من كلامها ما يقا صدقها الرابع انها عاشر
 بدواها قد يبرهن بعضها وبذلك المقل به اعداها من مرمى البطلان فحيث لم تقاسم العقلية والاحتمالات بالنظر
 الى احدى الراسي الخامس المتوقف في الكل ارادوا عدا الاحتمال الرابع اذا تمسوس من عاقل بان يردوه ويقف
 فيقبل لادان بنفيه بيديته وهو مذهب الجالينوس ويكفي عنه ان قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته كتب
 معنى اني ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس انما طقت من مزاج او غيره وقد علمت فيه اقترانه بذلك
 عديد اراد من سلطان منة بتقديره باليفسوف واذا عرفت هذا فتقول ليا في حدوث الاجسام به فانها و
 صفاتها مسالك ستة الاول وهو المشهور المبسوط في اثبات هذا المطلب الاجسام الناجم عن الحوادث وكل
 ما لا يخرج عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفاته فالاجسام عادية كذلك لا بالمقدمة الثانية فطارة لان قدم ما لا يخرج
 عن الحوادث يستلزم قدم الحوادث وفيه كلام سيرو عليك والمقدمة الاولى في خروجين الاوليين ان الاجسام
 لا يتولد عن الاعراض لما مر اشارته الى ما عرفت به ان الاجسام الناجم عن الكوان والتليف وما يتبعها من الاعراض
 والاطار ان يقال لما يعجز في المقصد السادس من هذا الموضع لا يلوجد الاجسام بدون التمايز بينها لان
 كل موجود لابد ان يكون متزا عن وجود اخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض بها
 كما تراهم في الجواهر الفردة التي تالفت الاجسام منها هي الاعراض عاشر لا نزلنا لابقى نائين وكلما كان كذلك
 فهو حادث وقد مر جازها اسي بيان عن التمايز بين الاجسام انما يكون بالاعراض وبيان ان الاعراض لا تقع
 في نائين ولما انحصر على ذكر بيان الثاني لكان اولى لقوله وقد بينا الثاني من الوجوبين ان يقال ان اجسام النسخ

عن الحركة والسكون وهما حادثان في الجسم لا يخرج عن الحوادث انما قلنا ان الجسم لا يخرج عنهما لانه لا يخرج عن الكون في حين
بالضرورة فان كان كونه في ذلك الجرم مسبوقا بالكون اى يكون اقدم في ذلك الجرم فلو ساكن لان السكون لا يكون
الشيء في المكان الاول والاى وان لم يكن كونه في ذلك الجرم مسبوقا بالكون فيه فهو متحرك لا يقبل التسليم
مستوفى بالجسم في اول زمان حدوثه بل يوجب وجوده لا يوجب وجوده ولا ساكن اذ لم يتحقق حركته يكون ثانيا في المكان
والاول ولا في المكان الثاني لانما نقول الكلام في الجسم الباقي فتدعى انه لا يخرج عن الحركة والسكون لانه في الجسم
الحادث فانه يفتقر اذا اوردنا مسأله على طريقة المناقضة كان منها لا يفي السجل اذ مقصود حدوث الجسم
واما قلنا ان الحركة حادثه بوجوده الاول باقية الحركة هي السبوقية بالغير اى ما يمتد بقية السبوقية بل ذاتها
الاتصال من حال الى حال آخر بل نقول هي الكون الثاني في مكان آخر فيكون مسبوقا بالاولى والكون
الاول وماية الاول لا يعلم السبوقية بالغير بينهما مسافة بالذات فلا يكون الحركة اذ لا يعلم ذلك معنى جدي
الشيء في المية لا يوجد الا في ضمن الجزئيات لان المطلق لا يتصور وجوده منفرد عن التبعيات باسرها ولا شك
ان شيئا من جزئيات الحركة لا يوجد في الاصل لان كل جزئى منها ينقسم الى اجزاء ولا يمكن اجتماعها فلا يوجد
الامتداد فلا يوجد ما يمتد اليه في الاصل فاما سبوقية حادثه كونهما متساويين في كل حركة من الحركات
الجزئية سبوقية لعدم انزلي في جميع العدمات اى عدمات جميع الحركات الجزئية في الاصل وح فلا يوجد
الاصل حركة اصلا ولا اجسام تلك الحركة عدمها هي واعترافهم بان الاول ليس وقتا محمدا واولنا محمدا
جميع في عدم الحركات كلها حتى ان وجد شيئا منها جاع عدمه فيلزم اجتماع التبعين بل معنى كونها الزلزال تلك
العدمات لا بد ان لها ولا ترتيب بينهما بخلاف وجودهما فان لما بداهة وترتبا فليس يفرض شيئا من اجسدها
الاصل والانيق في شيء من تلك العدمات التي لا بد ان لها وجود من تلك الوجودات وليس لها اثرها الا في
القطع في جانبها الا في فاقا وادنى كان دونهما تركه واقطعت في عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم
قاصر عن ادراك الاصل بحسب زو وقت معين اجتماع فيه وجود الحركة مع عدمها قد ذكره ههنا البليان حدوث
الحركة وجوده آخر كما الى ما ذكرناه واما كيف العلم رة دون السبق فكلنا اذ ذلك مثل ما قيل من ان لم
يوجد شيئا من الحركات في الاصل كان افرادها كلها حادثه وان وجد فيه شيئا منها فان كان مسبوقا بالغير كان
الانزلي مسبوقا بالغير وان لم يكن مسبوقا بالغير وكان ذلك اول الحركات فيلزم تماهيها وما لا الى الوجه
الثاني وهو ان الجزئيات الحركة ان كانت حادثه كانت ما يمتد كذلك واما الى الوجه الثالث وعلم ان
الذي يمتد الى قدم الجسم لم يمتد اليه الى انه موصوف بحركة جزئية اذ لا يقبل قائله ان يمتد بركات متعاقبة لانها
له وكل جزئى منها يوجد في جزئ من الاصل على ما صورناه وفي معنى قائله ماية الحركة قد بينا ان كان كل واحد منها
حادثا قالوا وعدمه فادع عن مثل هذه الحوادث التي لا نهاية للاعداد ولا يمتد حدوثه ولا يكون الحادث قد بينا
فلا بد ان في الجلال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بان ماية هي تليها ان نقول الجسم لا يخرج

عن حوادث متناهیة وکل بالانحلال عن حوادث کذلک کان جادئا والارزم قدم الحوادث او خلوه عن تلك
 الحوادث فذلک قال الرابع من وجوه حدوث الحركة واتضح لنا قبا فزاد الى غير النهاية طريقة التطبيق
 وقدرتها في سباحة الجبال المتسلسل وتقریرهما ان لقول ان تسلسل الحركات متناقضة بلانتهائية
 كان لنا ان نفرض من حركة كدورة معينة مثلا الى ما لا نهاية اجمالية واحدة ونفرض اليها من حركة قبلها بمقدار
 قتناه كمشرة دورات مثلا جملة اخرى ثم تطبق لمجمتين الجزر الاول من احدهما بالاول من الاخرى والثاني في
 بالتالي وكذا الى ما لا نهاية لقان كان بانار كل من اجزاء الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كالشيء مع
 غير كميلو لا مع غير فيكون الزائدة مساوية لناقص ههنا والاولى جزء الزائدة لا يوجد بازاء من الناقصة
 جزء منقطع الناقصة ضرورة فيكون متساوية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزيادة على المتناهي بالمتناهي متناه
 بلا شبهة فيكون الزائدة اليه متناهية فيلزم تساويها ويختلف المفروض اعني عدم تساويها في تلك الجملة
 فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عند كان محال قطعاً وقد عرفت الكلام
 عليا على الاستدلال بالتطبيق في الجبال المتسلسلة سوالا وجوابا على الوجوده دفعا للعلل الخاسرة من تلك الوجود
 طريقة التقاطيع وقدرتها في تلك الحركات ما لم تكن من اجزاء بعضها سابقة وبعضها سوية
 فيجعلها اياها مثلا فلو كانت تلك الاعم غير متناهية لكان ان يحل من يوم ما هو الاعم الذي نحن فيه جزاء فيكون
 هذا الجزاء في هذه السلسلة التي لا انتهاهي مسبق اى موصوف بالمسبوقية وليس سابق وكل جزء من اجزائها الاخر
 سابق وسبقو بحسب الفرض اذا المفروض المتناهي السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية
 والسابقة معا اذ لو وجد فيها سابق غير سبق لافلقت السلسلة فعلى هذا التقدير فكل سابق مسبق من غير
 عكس كل كالاخر المذكور فيكون عددا مسبق اى المسبوقية اذ يد من عددا السابق اى السابقة بواحد او اعم
 لانها متساوية في حقيقتهم تجب لكافهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما
 من الاخر واما عدوتساوي المشهورين فغير لازم كدواحد لبا والالان لينة التعابير الاعتباري بحسب الوصف
 ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس مسبق فيتحققا فالاضافيان وانما قلنا السكون حادث
 لانه لو كان قديما لا تقع زواله واللازم لبطا اما الملاحظة فخلاله وجوده لما تقدمت في مباحث الاين من ان وجوده يكون
 ضروري معلوم بعدا وانه محس وكذا التواضع الاربعة لان حاصلها الى الاكون والتميزات امور اعتبارية مثل كونه مسبقا
 كون اخر غير مسبق وامكان تحلل ثالث وعدمه وكل وجودي موجود قد تم نزع الوجود من ثم قبل عدمه نيا في
 القدم لاننا في التاميم ان كان واجبا بذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات
 لها سابقا في اثبات الواجب قدم والا يكون ذلك الواجب لذى استند اليه يمكن التقدم متحد الامر من ان التقدم
 لا يستند الى التمايز بل يكون موجبا وان لم يتوقف تايهواى تايهواى الواجب في ذلك التقدم على شرط اصلا
 بل كان ذاته كافي في الجاهد لزوم من مفهوم عدم الواجب لانه يزعم ذاته من حيث هي وبقاها لانها مستلزم

استقرار الملزوم فيكون عدمه محالاً وان توقف تباشيره على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثاً ولا لاكان القديم شرطاً
 به الاولي بالحدوث بل يكون ذلك الشرط العيني قديماً ووجود الكلام فيه وفي صدره عن الواجب بل هو بشرط اولي
 شرط ويلزم الانتفاء الى ما تحت صدق عن الواجب بلا شرط وهذا للتنسقي الامور المرتبة الوجودية معا فلو عدم هذا
 الصاد والمشتبه اليه عدم الواجب هت والى امتنع هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب الواجب امتنع عدم
 مشروط اليه وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المظنون بالظلال اللازم فيا لا لعاق والدليل اما لا لقائ
 فخلان الاجسام عند الحكماء مفرقة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها باجزة
 فلا شيء من الاجسام منتزع عليها الحركة واما الدليل فخلان الاجسام متساوية في المهيئة لتكسبها من الجو اسر العزوة
 المتماثلة كما عرفت فليس على كل من الاجسام من الخيزان على الاخير وما ذلك الا لاختلافه عن غيره وانما القول بالاجسام
 اما بسطة يجوز على كل جزء من اى من البسيط فيقع على الاخر فيقع ان يحاس بسببها وما يحاس بسببها من ما هو
 الا بالحركة واما مركبة من البسيط فيقع على بسببها ان يحاس الاخر وهو الا بالحركة وبالمجمل لعلم بالعزوة ان
 مقولة الوضع غير واجبة للبسيط لان اجزائها مستحقة بالمهيئة فيجوز تبديل وضعها بالنظر الى البسببها فكذلك المركبات
 لان تبديل اوضاع البسيط اليه فيما يوجب تبديل اوضاعها فلو علم العزوة ان كل جسم الا يمكن التقدير كغيرها
 الذي خلقه ان يغيره فله فيحصل بميزه يسار وكيل يسار يمينه والكاره مكابره لا يقيدها المسلك لسا في
 وبسبب بعض المتأخرين وكلاهما كالمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لم يكن له كون واحد قديم واما ان يكون قبل
 كل كون آخر لا الى نهاية له والثاني لا يقيدها اما الملازمة فلا لا بد الجسم من كون في حيزه كونه متغيراً بالذات فخلان
 وجده كون غير مسبوق باخر لم يقسم الاول لان ذلك الكون يجب ان يكون ثابتاً للجسم القديم على الاستمرار فيكون
 قديماً والا اى وان لم يكن له كون غير مسبوق باخر لم يقسم الثاني لان كل كون له ذات مسبوق يكون آخره
 فوجب ان يكون قبل كل كون كونا آخر لا الى نهاية اذ على ذلك التقدير الذي نحن فيه ولو وجد كون لا كون
 قبله لم يخلو جسم عن الكون وانت خبير بان القسم الثاني لا يخلج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد كون غير مسبوق
 باخر كان كل كون له مسبوقا يكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو الاول بان يقال ذلك الكون ان
 ليس مسبوق عليه يجب ان يكون مستلزماً لا ولا لزم خلو جسم عن الكون ثم لو قيل ان وجده كون قديم فهو القسم
 الاول ولا خلاف بان يكون قبل كل كون آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لم يخلو جسم عن الكون لا يخلو الكلام
 واما بطلان الثاني فاما القسم الاول وهو قدم الكون فيمثل ما بينه حدوث السكون واما القسم الثاني وهو قديم
 الكون الى ما لا نهاية له في التطبيق وطريقته التقاليف وغيرهما من هذه البطلان المستندة الى فني عليك ان في
 هذا المسلك طرأ الكمونات كثيرة كانت في المسلك الاول من بيان الكون وجوديا اذ قد يختلف فيه تدبير
 الحكماء الى انه عدم الحركة عما يشاء المسكة فيجوز نزع نواله لان اعدام الحوادث ينزل لوجودها
 مع كونها اذلية فان الكون الذي ذكر في هذا المسلك الاشك في انه وجودي بطلاناً وذلك ان الجسم لا يتخلو

من الحركة ولا يكون فان القائل ان يقول هو في الازل لا يتحرك ولا ساكن لان كلامها يقتضي سبوتية الشيء
فلا يلحقها ذب في انهما في الازل ومن سقوط قولهم السالفة وسبوتية في الحركة بالعرض اذ لا اجزاء لها الا بالزمن
وفي الخارج هو اى الحركة كون واحد مستمر بين الواحد احدى انتهى لما مر من ان الحركة لا يخلق على الامر الممتد ولا
وجوده في الخارج بل ينتج وجوده فيه وعلى الامر يستمر الموجود الذي لا انقسام له في باخذ الحركة وهو الذي
يعنى انه قديم الالفى الاول فتأمل المسئلة السالك للامام الرازى وذكره في المحصل ونسب الالفى
الى بعض المتأخرين من الاشاعرة وهو الفاعل ما خوذ من المسئلة الاول والثواني التي كانت فيها بقتية بحالها
سوى قليل منها كما لا يخفى واقرره انه لو وجد قديم كان في الازل اما متحركا او ساكنا وانما السالفة بالقبض
مستقرة بعد ما قرناه في المسئلة السالفة في غير ذلك فتأمل به هذا الوجه المسئلة الرابع لا يضل كل جسم
ممكن لان مركب ما من الجواهر الفريدة او البديلة او الصورة وكثيرا ما يشترك في ماهيتها او حصة في سبوتية في الالفى
ان الواجب الوجود لا يشترك في حقيقة واحدة غير مركب فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل ممكن هو موجود فله
سبوتية لا يتصور الا بحد الا عن عدم وهو معنى على ما ذكرنا في مباحث القدم انه لا يوجد الا ما مر الرازى اسناد
القدم الى السبب الموجب كما ان السبب له الحق وقدره ينسلك على ما فقهه فقه كره المسئلة الخامس
الاجسام فعل الفاعل المتماثل في الصفات امسفات فتعبر ان الاجسام ما حتمت له الماهية القديمة لا يستند هذا
الوجه ان اى الالفى الخامس شيتان حدث العلم كله من الاجسام والمجودات وصفاتها بخلاف
الالفين فانما لا يعطيان الاحداث الاجسام وصفاتها ويخلق في تقييدها الى الفى المجردات ولم يتعرض
للمسئلة السالفة لان جملة عين الاول لبقار الثواني واما السبوتية فمفوتى حكم الامرين بالاشتراك
السبوتية الجسم بحد الا حداث وهو مفروضى لما ثبت به من حدوث الحركات القاتية وتجدد الاعراض
الحادثة كالصورة والالوان والاشكال وغيرها ولا معنى من القديم كذلك لما سبوتية عليه من الالفية
من ان القديم لا يكون محلا لحوادث اجمع فخص على القدم شبه اربع الاولى وهي مستخرجة من العلم بالمادة
ان يقال المادة قديمة والاحتمال الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة
ولم يمتد الى الزم التسليم في المواد وانما اى المادة لا يخلو عن الصورة البسيطة والنوعية لغير ما تقدم فليعلم قد
الجسم يكون اجزا بحد قديمة والجو اب من تركيب الجسم من المادة والصورة وان سلمنا ذلك لا يمكن كون
المادة قديمة فانما اى كونها قديمة ثبتت لوجوب خلاف الاستقلال المتعبر الى وجود الحوادث كما سلف
وانه فرع الاجاب بالذات كما سلف بآثاره اقدرة الصلابة في الموقف الخامس لا يمكن الالفى اسنادا
عن الصورة وقدم ضعف دليله اثباتية قد نسبا الامام الرازى الى العلم بالصورة ان يقال ان الزمان
قديم والكان عدم قبل وجوده قبلية لا يجزى من سابق المسئلة وهو السابق الزمانى فيكون الزمان
موجودا معين ما فرض به وهو ما ههنا . اذ كان الزمان قد رما كانت الحركة التي هو مقدار قديمة فلما لم يكن

الذي هو محل الحركة والحوادث بالزمان لا يتم تحقق القدم الزماني فانه مراع وجود الزمان فهو
غير مسلم وان سلم تحقق في الجملة فليس يلزم تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع اثنين بل هو
تقدم اجزاء بعض الزمان على بعض اعني التقدم بالذات لا بالزمانا عليهما فاما حدوثه اشتبه بالثاني القديم العلة
عند مني اشياء عليهم ومانوعة من العلة الموثرة ان يقال فاعلية الفاعل للعالم اى تأثيره فيه وايضا اياه
قد يتغير فيلزم منه قدم العالم بعبارة ان لو كانت فاعلية ما دونه مخصوصة بوقت معين لتوقف على شرط حادث
مختص بذلك الوقت الا ان لم يتوقف على شرط ذلك لزم الترجيع بلا مرجع لان انقصاص حدوث الفاعل
حينئذ بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات فليس محققا الكلام
في ذلك الشرط الحادث وانقصا صفة بوقت معين كما في الحادث الاول فلا بد له الفاعل من شرط اخر حادث ويلزم
الاستغناء في الشرط الحادث واذا كانت فاعلية قديمة كان الاشتقاقا الفاعل اذ لا يتصور تحقق تأثيره وايضا حقيق في
زمان مع عدم حصول الاشتقاق قد تقرر هذه اشبه بعبارة اخبرنا بسبب فيقال جميع ما لا بد منه في الايام وان
كان حاصلها ان لا يكون الايام حاصلها فياذا لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون
جميع ما لا بد منه حاصلها وهو خلاف المفروض اولا يتوقف فيلزم الترجيع بلا مرجع واذا كان الايام اذ لا يكون
وجود الاثر الذي لا يتحقق عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايام حاصلها في الاثر لكان بعضه
حادثا فينتقل الكلام اليه ونقول ان لم يتحقق هذا الحادث الى ايجاد لم يستغنى الحادث عن الموثرة المختص وان
احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في الجاد حاصلها في الاثر لفلزم قدم الحادث اولا لا يكون حاصلها منقصة
بالضرورة فيلزم التسبب في الاسباب والسيبات وهو محتمل وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتحويل
عليه جهان الاول نقص الحادث اليومي اذ لا يشبهه في وجوده فنقول فاعلية الفاعل التقدم بهذا الحادث
قد تقرر اذ لو كانت حادثا لمتوقف على شرط حادث حذر من الترجيع بلا مرجع والكلام في هذا الشرط الحادث
كما في الاول فيسلسل الحادث الى ما بعده فلو صح ذلك لكان الحادث اليومي قديما لا يقال انه اى الحادث
اليومي يستند الى الحادث الفلكي من الحركات والاتصالات الفلكية الكوكبية وكل منهما مسبوق باخر الى انهما
وشمل هذا التسلسل في تلك الامور المترتبة الجملة لانا نقول ابداء الفارق بين صورة التحقق في الترجيع
على الوجه الذي ذكرتموه لا يمنع انقضاء التسلسل في الامور التي مضطربها وجود وسواء كانت مجتمعة او متفرقة متفرقة
مع كذا وتفت عليه وانما نقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث التساقط فيكون لا يجوز ان يكون حدوث العالم
مشروط بشرط مسبق باخر الى انهاء فيكون حدوث العالم عن البداء القديم وتيقية الحوادث التساقط كما في
الحادث اليومي عندكم فان قيل ذلك لا يسهل الشرط المتعارفة انما يتصور فيما لا مادة تزيد استعدادا بتقوابع
ملك الشرط عليها في حال الحارث الشرط تلك الشرط حتى اذا اكمل الاستعداد فاض عليه ما من اليد او القدم
ما هي استعدادها سوى العالم اى ما هي خارج عنه ليس له مادة حتى يتصور توارده الشرط المتعارفة في حدوث العالم

عليها قلنا لانهم الذي ذكرتموه من ان الشروط والحادث المتعاقبة انما تصور في الماديات وقد يكون مقصود
 متعاقبا لا مجرد عن العادة وقوا لبعض سبب بل من شرط اللاحق الى ان يمتد في انزال الى ما هو متطابق الى
 تصور شرط حدوث العالم الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه لان يقال لكل حادث مادة فذلك المادة
 لا يخرج عن الصورة فيكون هذا هو عالمنا في النظر الى الوجود والادنى وقد اجابنا عن السؤال في ان ترجيح الفاعل المتأخر عندنا
 لا بد مقدور على الآخر انما هو بوجوب الارادة ولا حاجة فيه الى ذلك لم يرجع الى داع مقصص مرجح من غير اليه كما
 تقدم تحقيقه في مثال طريقي الهارب من السبع وقد حكي العطشان فيقول الفاعلية عاجزة والارادة المتعلقة
 بالمقدور وقول يقال هذه الارادة المستترة لوجود المقدور وان كانت قد تليزم قدم المقدور وان كانت
 حادثة احتاجت الى ارادة اخرى او شئ اخر حادث فيلزم القدح في ما يجوز ان ترتب الارادة او ترتب
 تعلقات ارادة واحدة قد تليزم الى ما لا يتناسبه واما يجوز حدوث تعلقات في وقت معين لا بسبب محض لكون
 التعلق امر اعتباري فيليك التبريد فيها والتثبت في مزال الاوامر في امثال هذه المقامات اشبه الرابعة
 مع العالم اسمى امكان وجوده لا اول لها ولا لزم الاقلاب من لا يمنع الذاتي وان يرفع الامان عن الهدييات
 كجواز الجارية است و استحالته استحيالات وكذا كذا في ما يشترط في اى كذا امكان تاثيره في العالم لا
 اول له ولا لزم الاقلاب لم يدر كونه فيجب ان يخرج باسكان وجوده والعالم في الانزل من الصانع وهو بطلان ولا يتم
 اى دليل لم تكلم على امتناع وجوده فيهم انما بعد ثبوت امكان وجوده صوروه انما القول ترك الجود الذي
 هو افاضته الوجود عليه زمانا غير متناه لا يمتنع بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات في كونه جواد افوجب قدم وجوده
 والا لزم قطعك الجواب اى ما ذكرتموه من حديث الجود و لزم لتعطيل كلام خطابي لا يجرى انفعالا في ما نحن فيه من
 البراءات ثم انما لا يلزم من ذلك الحق صحة الازلية في الحوادث بشرط كونه حادثا فان امكانه انى للماد ذكره و
 ازلية يمكنه الاستحالة لازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذت الحوادث من حيث هو كان امكانه
 ازليا و امكن ازلية الفاعل اذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من غير الحقيقة فضلا عن ان يكون امكانا اذليا
 المقصود الثاني في محتواه العالم مهد و هو سرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لا يجوز عده لما تقدم
 في بيان حدوث السكون من ان القديم لا يجوز عده ما سرع قال انه حادث فقد قل يجوز انما لم يكن ما يتبين حيث
 بى قابل لعدم حيث كانت متعاقبة لعدم قبل اى قبل الوجود كعدم بعد اى بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف
 فيه فانما جاز عليه جاز على الاخر فقد ثبت جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة عليهم سبيل
 في ذلك احد الاكلامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انما اذ يتبين فناءها و دليلهم على ذلك ما اشهرنا
 اليه في امتناع بقاء الاعراض الكثرية و هو في الاجسام فقالوا لعدم الاجسام بعد بقاء الكان عدها ما لاذاته
 واما امر وجودى او عدم الى آخر ما مر هناك وكل يكفينا ليع عدمه فالتفت اليه فجدد مع جواب المذكور هناك
 محض عندك فلا حاجة الى علوية المقصود الثالث الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انما يتبقى

ان كانا كالأعراض فكل علم العقل من غير محتمل عليه ان قال باصباح الاجسام الى الموضع حال البقاء ونحوه من البقاء
 انه لا يقول ببقائها ومن اصحابنا من اشاع من ان في هذا القول تعالى البديهة قال لا بد من ان يكون العلم بالضرورة
 العقلية ان ما شاهدناه بالاسس من الجبال والسيات والارضين والسموات جميعا في انفسنا هذه اليوم وكذا
 العلم بالاضطرار ان من غايته بالكلية هو عين ما شاهدناه من اولادنا ورفقاتهم الذين كانوا معنا من
 قبل لا يقال ليس ذلك في خبرنا ببقائها ضرورة البقاء لها في الحسن فانه يشهد باستمرار الاجسام ولا يصح ان
 وشهادته بالبقاء المستعمل عليه والوقوف بقاء الاعراض كذلك لان الحس شاهد ببقائها وقد قلتم اي اسما الاشياء
 بانها لا تبقى زمانين بل هناك مثال في جهة لم يدرك الحس لقائه فحسبها امر واحد كما ترى فكيف لا يكون شهادته
 في الاجسام دون الاعراض قلنا اي اننا نقول لا نعم ان ذلك الخبر منها ليس بالبقاء في الحس حتى يتبين
 ما ذكرتموه بل الضرورة العقلية حاصله بلا شبهة الضرورية البديهية لا يطلب من قبل هو ما يجوز من مجرد الفطرة عند
 تقدير الطرفين فلاحظ النسبة فان ذلك هو معنى البديهي المراد في الاول من سئل عليه بانه لو لم يكن الا
 باقتضائه لرفع الموت والطبوعه اي لم يكن ان يقال بموت حي او حيوة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا
 على ذلك التقدير فالحجم حال حيوة غير الجسم حال حماة فلا يكونان واردين على موضع واحد ولا يقع استغن
 والتجود المستودع لبعض الظواهر اي لم يكن القول بالاستحالة أصلا لانها مشروطة باتحاد اهل وكل ذلك بط
 بالضرورة العقلية في النظام اسما للواقعيات لا تتبع عندنا بالليل الذي ذكرناه في بقا الاعراض اي في امتناع
 عدوها على تقدير بقاءها واللازم لها اتفاقا ثبوتية على نشوءها حسب النظام والكراميه وغير ذلك الدليل
 لما قام في الاعراض من ذلك على امتناع بقاء ضرورة النظام في الاجسام فقال بعد بقاءها ايضا قال لا بد
 وذلك لا يعني على اصله وهو ان الجوهر كونه من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام
 ولهذا فانما ندرك الاختلاف في بعض الاجسام كالما والذات بالضرورة كما نذكر الاختلاف بين الحرارة والبرودة
 كذلك لما كان بقاء ضرورة اولي الامر كراميلها لا يعني اصلا بناء على اعتقادهم حتى ذلك الدليل مفرق
 قوم فقالوا تجد الاعراض بقاء الاجسام وانما هو بيننا بان الاعراض على تقدير ثبوتها بعد شرط لا بعد
 بقاءها مشروطة بالجواهر المشروطة بما في دورها من الخصائص ان عدوها بقاءها لا يجوز ان يكون لعدم الشرط لان
 شرط بقاءها لا يجوز ان يكون عوضا لامتناع التسلسل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهري كونه مشروطا بالاعراض
 في البقاء فليزيم الدور فبطل هذا القسم في الاعراض كسائر الاقسام فثبت اسما للواقعيات لا تتبع عدوها لكن
 جازية لعدم بالضرورة فلا يكون باقية ولما اوجهاه فحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلعها فيها فاما الدال على
 ان بعض الاجسام لم يخلق فيها الوض فحي بالبقاء وشرط بقاءها ولا محذور فيه وهذا حسب الاشاعة او خلق فيها
 عرضا منها في البقاء وهو البقاء مثلا فيبقى بذلك وهذا حسب الاعتراض فلا يتم في الاجسام الدال على امتناع
 التناوب بعد البقاء فلا يزيم كونها غير باقية المقصود الرابع في الجواهر متعاقبة عليها التداخل اي خل بعضها في

بعض الخرجية شيئا ان في المكان الوضع في مقدار الحجم وهذا لا يتصل ليس حلالا بل حلالا كذا بهب المحرر من ان الحيز لم
 باعتبار واحد الجوزين فيه كون مضادا باعتبار وجود الاخر في بل مولداتها بالضرورة المبررة في ذلك اسس
 تماثل الجواهر لجان ان يكون في الحجم المعين حبا كثر استداغلة وجاز ان يكون الذرير الواحد من الكبر كما
 شدا الف ذراع بل جاز ان تداخل العلم كل في حيز فرد واحد وجاز ايضا ان تضاعف عندا علم متعده مع
 بقاها على سبيلها في حيز واحد بل قد اتفق العقلاء على اتساع التداخل واما العلم فمضيق في حيزه
 والطاهر لانه ذلك فيما صار اليه من ان الحجم المتساوي المقدار مركب من جزئين متساوية العددا فلا بد من وقوع
 التداخل فيما بينها واما ان التزدد وقال به صرحا فلم يعلم كيف وجوب الضرورة فلا يتصل فالحق ان صح انه
 قال وكان يحاصر انتهى فله المقصد الى ما من حدة الجوز ووجه حيزه متلازمان فكما لا يجوز كون جوهري
 في حال واحد في حيز واحد لما نفى فلا يجوز ايضا كون الجوز الواحد في ان واحد في حيزين وهذا هو معنى ايضا
 كالاول وقال بعض الائمة في انية بل جاز ذلك لم يكن ان الحجم جان الجسم الى اصل في هذا الحيزه من الجسم الى اصل
 في الحيز الاخر ايضا فلا ياتي فرق بين الحجم الواحد وبينه وفضل ذلك الذي اوردوني انية تب على الضرورة
 مبررة محله فليصور المظني الذين تصوروا انها فان شيئا عن ذلك الذي حله وليا ليس فيجرب المعلوم بل قد
 فكيف يصح الاستدلال بتبني على سبيل الجسمان باعتبار اتساع اجتماعهما في حيز واحد من كسبي العوضان
 باعتبار اتساع اجتماعهما في محل واحد من كسبي خلاف بين المتكلمين في منع القاضي من الملاق اسم
 الصند على الجوز وكذا ادعى في التقاد والقاب الضدين على المحل الموقوف وذلك غير مقصور في الجواهر بخلاف
 الاعراض وجوز الاستدلال بوجهي وهو بحث المظني على ما لم يوجد الا صطلح في الملاق الا لفظا وكل ان يصطلح
 في لفظ الضدين على ما يشاء من المظني ان ليس حيزي ذلك العلم ان الحكماء خلافا في سبيل من في الصور النوعية
 كالنارية والمائية بل هما صندان ام لا فعلا فقصم نعم الا وقال آخرون لا وهو ايضا بحث لفظي مره على اشتراط
 توارد الضدين على موضع او محل فان شرط تواردهما على موضع لم يكونا صدين او لا ممنوع لهما وان التقي بالمحل
 الذي هو اعم من الموضوع فها صندان لتواردهما على مادة اخذت في الاصطلاح المشهور على الاول كالمصداق
 الجسم بل يجوز عن العوض وصده الحق المتكلمين من الاشاعة على سنو وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد
 احد هاتين الجسم وجوز بعض الذين يترقى الانزل وقالوا ان الجواهر كانت خالصة في الانزل عن جميع اجناس
 الاعراض ولم يجوزوا علوها عنها فيما لا يزال في بعض القائلين بان الاجسام ممتدة بذواتها محدثه فها
 وجوز اسي فلو الجسم عن العوض الصائبة من الخلق فيما لا يزال فقالوا ليجوز فيه خلوص جسم عن جميع الاعراض والمتنزل
 المتأخرين تفصل فالجوز منهم من يجوزونه في غير الاكوان والبعداوية يجوزونه في الوان اما المتكلمون الى التفرقة
 فمنهم من بناء على ان الاجسام متناهية متناهية عند تمسكها من الجواهر الفردة المتناهية وبميز الاجسام بعضها
 عن بعض بالاعراض الى غير ما فلو خلا اعم منها باسرها لم يكن ذلك الجسم شيئا من الاجسام المخصوصة لكونه عن غيره

بل كان جسماً مطلقاً مخصوصاً بتعيين المطلق لا وجود له بالاعتلال مضرورة وإنما الموجود في الخارج هو الممتنعية
 الممتنعة ويرد على هذا الاستدلال أنه ربما كان الاعتناء ببعض الاعراض فلا يلزم أن الجسم بالمتعلق عن شيء من
 الاعراض ومنه ما هو واقع الممتنع في ذلك في امتناع الخلو لم أي التشكيلين اعراضاً عن شيء من
 خاصتهم في تماثل الاجسام لكنه لو قسم في امتناع خلوها عن الاعراض بناء على ما مر من منهج في تركيب الجسم من
 العرض وذلك ظاهر الاستدلال به وهو من صحيح على أي على امتناع الخلو بامتناع خلوها عن الحركة والسكون
 كما مر وهو ضعيف لأن الدعوى عاتية في كل عرض مع هذه وهذا الاحتجاج لا يحسم فيه وربما عرض سوى الحركة
 والسكون يخلو الجسم عنه وعن منه فان الهواء خال عن الألوان والطعوم واضدادها فلم يصلح رداً على البعداثة
 حيث جوز الخلو عن الألووان وعلى الصالحية حيث جوز الخلو عن الجميع فيما لا يزال وإنما قياس البعض على البعض
 وقياس ما قبل الانقاص لما بعده فاضعف من ذلك الضعيف يعني أن بعضهم حاول التحميم في الاحتجاج المذكور
 فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الألووان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس عليه ما هو فاسد جدا
 فساداً ظاهر الأجلاب فيه أصلاً فيقسم امتناع الخلو بعد الانقاص وذلك كجزء العباداة من أنه تعالى
 سبحانه المثل أو الضد بعده عند الاشوري أو ادوات المذهب فقال اتفقت الاشاعة والمتمثلة على امتناع
 زوال العرض الا بطريان منه عند المتمثلة فكذلك اتفق الخلو بامتناعه عليه وهو اليه حال عن الجامع مع ظهور
 الفارق وإنما كانا ضعف من التمسك بالحركة والسكون لأنه ثبت بعضا من المطبوعا فما نتج المحذور الخلو بوجه
 ثمة الأول لولزم من وجود الجوهر وجود العرض فكان الرب تعالى مضطراً الى احداث العرض عند احداث
 الجوهر وانتهى الاختيار والجواب ان هذا لازم عليك في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود
 العلم بدون الحياة وامتناع وجود المتصور فيه ونظرنا فيكم لا تتجوزون انقلاب العلم القطري بصفاته
 تعالى ضروريا وحصول بلا لفظ فيلزم كونه مضطراً الى احداث الجوهر والحياة والطر عند احداث الامور
 الموقوفة عليها فما عذركم في صورة الالتزام فهو عذرنا في صورة القترع ولا ينبغي عليك ان الالتزام الثالث
 لا يجب على من يستند النظر والعلم المستقاة ومنه الى قدرة العبد وكذا اذا بدل الثالث بما ذكره الأمدى
 من لزوم العلم بالمتصور فيه عند انتفاء الآيات الماثلة منه الوجه الثاني ما مر معلوم الا يمكن ان
 يتعلق الله تعالى في العبد علمه بالعلوم اسلمة يمكن ان يتعلق بهما في نفسه
 غير متناهية كشمس الواجب والممكنات والمتمنات فكذلك العلوم المتعلقة بها غير متناهية والاصل
 من تلك العلوم للعبد متناه لا يستأثر وجوده بالاعتناء به فان اسمه الظاهر ان يقال فقد انتهى عن
 علوم غير متناهية فكان يجب على تقدير امتناع الخلو عن العرض ومنه ان يقوم به بازا وكل علم
 متوقف عنه منه فيلزم قيام صفات غير متناهية بالعبد وكذا الحال في المقعد وراث يتوجه
 كالمراوات وان شئ كما عرفت والجواب ان المشتق عن العبد هو تعلق العلم بما لا يتناهي من المعلومات

وانما اى ذلك التعلق بالشيء بل هو امر اعتبارى وهذا الامر الذى ذكرتموه بانما يلزم من تحصيل كل
 معلوم الى علم على حدة وبجمله من ذلك علم امر وجوده والاعتبارى التعلق بالاعتبارى ونحن لانقول ان العلم بان
 علم واحد معلومات متعددة لا يحل نفس التعلق بالصفة موجودة واجاب الاستدلال بان الحق تعالى اصابه من عقده
 العلوم المتعددة وان كانت مختلفة لا تشابه اى بان هذا العلوم المتفق على لا يتناسى به العلم الحاصل
 سواء كان متبدا او واحدا فلا محذور والزم الاستدلال اى اصابه امتناع جميع علمه في علم واحد
 لكونها متفادين عنده فالتزمه ونعم ان كل علم خلا من القلب غير بالآخر فلا يمنع علمان في علم واحد
 حسلا واجاب ابن خورك فقال والعلمومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يقبل العلم
 متناهية لا امتناع وجوده لا يتناسى مطلقا واذا لم يقبل لا يتناسى من العلوم لم يلزم على تقدير غلوه من العلوم
 التى لا يتناسى ان يتصف بانها غير متناهية لان قيام الضمان يكون بديل ما كان المحل قابلا قال لا بد
 وبما اشد من جواب الاستدلال المعهود انما يصح هذا الجواب لو امتنع وجوده لا يتناسى بديل كما يمنع وجوده
 معا لكنه لم يثبت واجيب بان اللانزاع القدرات العبد لصفات غير متناهية على سبيل البديل وليس
 يستحيل لان الحاصل للعبد كل وقت مع ما منه من الاوقات تنهه قطعا واجاب العاضى اليها قائل
 بانها قد يكون انما راعى عنه من العلوم التى لا يتناسى بصفة واحدة متناهية لجميع تلك العلوم
 المتفق على لا يستحال في ذلك كالموت والكون فانها من اقسام علوم على الاطلاق واذا اهاز ذلك جاد الفيلسوف
 ان ايضا وينتهى باحدة ما عدا العلوم الى احدى الود الثالث الهواء وكذا الماء وحال عن اللون المخصوص كالسواد
 مثلا من رتبه الفهم اذ اللون له اصلا وكذا ايهما قال عن العلم المتضادة كما مر في الاشارة اليه والجواب
 منع عدم الاذن في سبل لون ما لكنه لا يدرك لضعفه والتزام ان الشئ ثابت للمواد والماء امر
 وجوده هو ضد اللون المطلق لا عدمه متعقبه منهم اى من الشككين من قال بقول الاعراض الجواهر
 معاكس بالتحيز لغيره وان فاته اذا وجد التغيير وجد القبول واذا عدم عدم والمدار عليه للدير دليل للمدرك
 كل منهما مع الاتساع فليس اسنادا واحدا اسل الاخر اولى من العكس الحق التوقف لان كل واحد من الاثنين
 ممكن ولا قابلية في شئ منهما

المقصود السابح الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد في طراد كالاياد
 المتقاربة للجهة المستندة وخلا كالابعاد الموجودة عنها ان جاز الحلا والامور ان تناسى الابعاد لا يتوقف
 على تناسى الابعاد فلا للتناسى منهم وجهوا الى انها غير متناهية وانما قلنا تناسىها لوجه الاول
 لوجودها في جهة واحدة قلنا ان لا تمنع من مبداء معين خطا غير متناهية وخطا اخر متناهية
 بحيث لا يتصوره الاول اى يكون بحيث لا يلقى اصلا وان حسيح الى غير النهاية فيتميل الخط
 انما في كثر من ثبات احد فليس الذي في جانب المبدأ من المواد اذ لا يلائم الى جهة اى جهة

الغير المتناهي من الخط مستند الى بصير بحيث بلا فيه بالخراج وذلك اعني حصول المسامحة بتلك الحركة معلوم
 مفردة والمسامحة المذكورة عادة تكون مصادفة حال الموازنة المتقدمة عليها اولا اذ كل حادث كذلك هي
 اى مسامحة اية بقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليهما فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة
 المسامحة وانما اذا ما من نقطة لفرض على الخط الذي غير متناه الا والمسامحة ما قبلها اى فوقها من جانب
 الايتناهي الخط قبل المسامحة مساو ذلك لان المسامحة اية نقطة لفرض انما يحصل بزاوية متقيمة الخطين عند الطرف
 اثبتت من الخط المتناهي فاحد الخطين هو الغير المتناهي مفروضا على وضع الموازنة والاخر هو بعينه الغير المتناهي على
 كونه على وضع المسامحة فكان هناك خطأ آخر كان منطبقا عليه فزال بكونه الباقي مع بقا واحد منهما على
 حاله وادى ايضا بان لفرض الخط المتناهي خارجا عن مركز الحركة موازيا لغير المتناهي ثم لفرض حركتها حتى يصير
 مسامحة فحدث عند مركز الحركة زاوية متقيمة الخطين وانما قبل المتناهي في غير المتناهي اذ قديس
 في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابان كل زاوية متقيمة الخطين يمكن تبسيطها بقطعة مستقيمة ولا شك ان
 كل واحد من الضعيفين زاوية متقيمة الخطين فيقبل الضعف فيه وبكذلك الى ما لا نهاية له على ان الزاوية المستقيمة اياها
 او كيفية حاله فيه سارت في حبه واحدة منه فيكون قابلا لتساوياها كما لمقاومها كانت الزاوية المستقيمة
 كانت المسامحة من النقطة فوقانية ليعني اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقطة المسامحة لم يكن تلك النقطة كذلك
 لان المسامحة هي انما يكون بحدوث زاوية متقيمة للضعفين ولا شك ان حدوث نفسها قبل حدوث كل
 وفي حال حدوث الضعف لوجود المسامحة لزوال الموازاة قطعاً وتلك المسامحة نقطة فوقانية بلا شبهة
 في ذلك فلا يكون القطع الاول اول نقطة المسامحة هذا فلا يكون ان يوجد هناك هو اول تلك المسامحة وتبين
 ذلك بان المسامحة انما يكون بالحركة وكل حركة متقيمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الحصة
 السابق يكون المسامحة نقطة اخيرة وبذلك اقال المسامحة اى انخص بالوجه ان لو وجد غير متناه لا يمكن الفرض
 اى المفروض المذكور اللازم باطل لا يستلزم اما المتناهي المسامحة او لوجود نقطة هي اول نقطة المسامحة
 اذ مع ذلك لفرض اما ان يتناهي المسامحة وهو احد الامرين او لا يتناهي فيجب ان يوجد اول نقطة المسامحة وهو
 امر الاخر والعسakan بالاطلاق اما وجود تلك النقطة فلما من استعماله واستلزام وجوده بتساويه ما لا يتناهي
 ايضا واما اتباع المسامحة فلان زوال الموازنة بالحركة يستلزم وجوده فلا يتصور امتناعا على ذلك لفرض
 كما لا يخفى وتتم من فرض الخط المتناهي او لا مسامحة ثم يحرك الى ان صار موازيا فلا بد من نقطة هي آتية نقطة
 المسامحة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنها لم تكن لمساومة من الموازنة ولفرض على
 محض امكان الفرض اى لانها لو وجدت بغيره لا يمكن وجوده غير متناه مع وجود خط آخر متناه يكون موازيا
 للاول اولى مسامحة بكونه ثانيا اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور محال في نفسه ويكون كل واحد منها ممكنا
 وحيثما هما محال اجتماع قيام زعيم مع وجوده جازان يكون البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض متناهي على حاله

او يكون المحال ناشئا منه لاسيما بعد الذي لا يتناهي او يكون كلابها ملكا وليمز المحال من ضمها جوابا وجوبى الضرورة اى
 نحن مستقيمون في هذا العقل ان كل واحد من المفروضات مجموعا الله ممكن على تقدير لا تناسي الالبا وعلو كان لا تناسيها ممكنا
 في نفس الامر لم يكن هناك مستقلا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم مح والما نزم علم ان المح هو الالبا تناسي و عدم
 ما علم ان من المفروض ما يحكم العقل بجوازه بدقيقة كالافروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة
 دائرة بجزء من خط مستقيم مع ثبات احد طرفيها الى ان يعود على نفسه الاول وليس لاحد ان يمنع الالبا من
 وما نحن فيه من قبيل هذه الافروض كما ينبغي ان يكون عليه من الممكنة على ذلك التقدير وقد يقال عليه
 ايضا لاننا لم نلزم نقطة هي اول نقطة المسامنة بعين ما ذكرتم في البطلان التالى اى يستدل به على البطلان الملازمة
 فنقول اذا تحرك نصف قطر الدائرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد في الخط الذي لا يتناهي نقطة هي اول نقطة المسامنة
 لان المسامنة لا يكون بزاوية وحركة متعينين فلا يوجد هناك ما هي اول نقطتها لان كل نقطة فرض كذلك كانت
 المسامنة مع ما فوقها قبلها والى اسفل عن هذا اننا لم نلزم ذلك بان المسامنة لما اول لكونها ما حدث وهو يكون
 بنقطة ضرورية لا نقطة التي حدثت المسامنة معها في ذلك اول نقطتها ودليل انتفاء اللازم في نفسه لا يدل
 على عدم ملازمة لجواز ان يكون الملزوم اليه مستقلا كيف ولودل على ذلك لم يتم الاقضية الاستثنائية التي
 استثنيتها فيها لعقيد التالى واستدل عليه واليه اشار بقوله والا جازى كل قياس استثنائي مستثنى من مقتضى
 التالى وقد يجاب اليه بان استدلاله لو كانت الالبا غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى
 المسامنة فما ان لو جداول نقطة المسامنة الاولى وجد وكلها ما مح بليكم ودليلنا على هذا البطل اعترضكم
 بالكمية لكن بقى منها بحث وهو اننا لانم ان المسامنة بعض الزاوية او الحركة قبل المسامنة الحاصلة لكل انما
 يلزم ذلك اذا كان احدهما موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامنة لكنها تتقمان بالقوة لا بالفعل والى
 ما ذكرتموه لا يتحقق حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كل
 والحركة نصف الزاوية قبل الحركة كلها وهكذا بل يتحقق الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة
 بالفعل ودفع بعض الافاضل بان ما ذكرناه احكام بحيث لا انما صحح اذا التزم انما يحكم بها على طاعت من العقل
 كسائر الهندسيات فليس المعنى الا لا بد للمسامنة الحاصلة من اول نقطة في اليوم لكن الخط الذي المتناهي
 لا يتعين فيه نقطة للاندائية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر وليس يلزم من حدوث المسامنة الا ان
 يكون لما زمان اول ملازمته وجوده فلا يكون المسامنة الحاصلة فيه مبيوقا بمسامنة في زمان سابق و
 هذا الكلام لا يلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقطة المسامنة في اليوم بانه ان نقول للمسامنة
 حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واقتراف زمان فاذا وجدت كانت المسامنة حاصلة في كل ان يفرض
 في ذلك الزمان وتلك الالبا المفروضة في غير متناهي لايقتضيه عند ذلك المسامنة المتوهمته
 فينا وكل واحد منها انما يمكن من غير مع لفظا حصة فلا يتعين نقطة اولي لوقت اليوم عند ما قبل هذا الكلام

مثل ان يقال يوجد تحت الحركة لكن لما اول زمان يوجد فيه من فلا بيان متعين لما ولسا متناهي و
 اول في الوهم كمنه في الاقبال المسا منة ائنه فلا بد لما من نقطة غير مسبوقة بانفسه في الوهم لانما هو
 مسا منة الخط للنقطة ائنه واما المسا منة المذكور كما عني مسا منة الخط للخط فانه يتصور بعد وثنائها لا يوجد
 حركة في زمان كما ذكرنا فليس هناك مسا منة الا وهي مسبوقة في الوهم بانفسه الى غير النهاية
 فلا يتبين نقطة غير مسبوقة ويمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض فما الخارج فلا بد ان
 يتبين فيه نقطة هي اول نقطة المسا منة فلا بد هناك من مسا منة غير مسبوقة فيه بانفسه والالزم
 وجود مسا منات غير متناهية العدد بالعقل في زمان متناه وهو جمع فذلك المسا منة انما هي باول
 نقطة ولك ان يحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان يحمل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تبيينها في الخارج
 على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع عليه النظر وقال بعض الفضلاء من المتأخرين وهو صاحب لماب
 الاربعين في الدليل مكتوب عليكم لدلالة على عدم تناسي الابداء بان يقال ان اطل خط نفرض
 في البعد المتناهي الموجود وهو محور العالم فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم تحرك حتى تسامت على طرفه المسا منة
 مع النقطة التي فوقه خارج العالم قبل المسا منة مما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على سمت نقطة لا يتناهي
 وبعد غير متناه نفرض في تلك النقطة وفي الذي ذكره مما لا دور وله كيف والمسا منة مع نقطة لا وجود لها الا
 فيقول لانه يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذا خلا موجودا هناك ولا ملائمة في تصور ملائمة النقطة
 مسا والوهم البحث الذي لا يساعد العقل لا غير وفيه وجه تصدق اللازم مما ذكره نقطة وهو غير متناهي
 ختامه يوم غير متناه والكلام في تناسي الابداء الموجودة في الخارج دون الموهبة الصرفة الوجه الثاني
 وهو عكس الاول في انه يفرض فيه اولا المسا منة التقاطع بين الخطين وثانيا المواناة وعدم الملائمة
 غير في آخر نقط التقاطع وهو لزامة تقرير وتحقيق لاسي للوجه الاول ان نفرض خطين غير متناهيين يتقاطعا
 ثم نغير فان كانهما مائلا الى الموازاة فلا بد في الموازاة من ان يخلص احد جانبي الاخر ولا تصور ذلك في نقطة
 هي نهايتها ويلزم الخلف وهو تناسيها على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات وشتهر به ان يخلص
 وانما يتصور اذا فرض كره خارج من ذكره خط غير متناه مقاطع لاخر غير متناه فيقترنا اذا تحركت الكره فيقتل تمام
 الدورة لا بد ان يصير الخط الخارج من مركزه موازيا للاخر فيلزم تناسيها وبذلك الموازاة على ما مرخو منه
 نفرض احد الخطين متناهيًا ومسا منة الاخر ان يبرهن المسا منة الموازاة وتخلص راجعة الى اصل واحد
 الوجه الثاني انما نفرض من نقطة ما خطين فيصير جان كسافي مثلث مساوي الاضلاع بحيث يكون السوي
 بعدد لهما ذراعا واما بعدد لهما ذراعين وذراعين وعلى هذا تزايد البعد بينهما بقدر تزايدهما ولو ترك
 ذكر تساوي الاضلاع واكتفى بالجائية المتغيرة وكان الكلام احضرواظهر ومحصل ان يكون الاخر خارج
 بينهما بقدر امتدادهما فاذا ذهب الى غير النهاية كان لبعدهما غير متناه ايضا بالقوة والالزم مع لانه

محصورين حاضرين بحيث ان لا يكون له نهاية ضرورة وهذا البرهان في الحقيقة هو الذي يسميه ابن سينا البرهان
 السليم مع زيادة تخفيض مجردة الفحول البزل واهتمدي اليه صاحب المطارحات وذلك للتخفيض هو منه من
 الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقطت برهونات كثيرة يحتاج اليها في السليم الذي اوردته في اشارة
 كما يطلع عليها في شروحه واعلم ان هذا الوجه الثالث يدل على بطلان عدم تناسبي الابعاد في جميع الجهات
 كما هو مذهب النصف والامم جيتن ايضا من جهة واحدة اذ لا يمكن ح فرج الانفراج بقدر الامتداد
 اشارة بقوله ولو جازا سطواته غير متناهية في طولها لم يتم ذلك في الباطل باختلاف الالوين فانها
 سيطلان لا تناسبي الابعاد على الاطلاق الوجه الرابع وهو البرهان السليم على الاطلاق وقد خفض
 المقدم تخفيضاً في ان فرض ساقى مثلث خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق اى سوادا كان الانفراج
 بقدر الامتداد كما لم يقصيره او انزله كما ان يكون الذراع ذراعين اذ كان الامتداد ذراعاً او انقص
 كما اذ العكس الحال بينهما فلا انفراج اليها اى الساقين نسبة محفوظة بانها في ذلك لان الخطين
 مستقيما فلا يتباعدان الا على نسق واحد فاذا امتد عشرة اذرع مثلاً كان الانفراج ح ذراعاً
 فاذا امتد عشرين ذراعاً كان على الانفراج اليها ذراعين وح يكون نسبة الامتداد الاول اعني
 العشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول وهو الذراع الى الثاني اعني العشرين
 كنسبة الانفراج الاول وهو الذراع الى الثاني اعني العشرين وكذا الحال في نسبة الثالث
 الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما فذهب اى الساقان الى غير النهاية كما ان
 نسبة بعدتها وهو الامتداد الاول نسبة الى غير المتناهي وهو الامتداد والذاهب الى غير النهاية
 نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذاهبها الى
 غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج هفت
 لان نسبة المتناهي الى المتناهي المذكورين بجزئية معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي
 لا يقال جازان يكون الانفراج الحاصل الذهاب غير متناه الانفراج لا نقول فيلزم اتناها لا يتناهي
 بين حاضرين لوجه الخامس ان القسم جميعاً على نهاية الدائرة ولكن ترسانة اقسام متساوية بان يقسم
 او المحيط الدائرة الى ست قطع متساوية ثم يوصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فيقسم
 الى اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم يخرج الاضلاع باسرها الى غيب النهاية حتى
 تقسم الابعاد كلها في طولها وعرضاها اعني ستة العالم بهذه الاقسام ثم يردوني كل قسم فيقسمها
 في عرضها ما غير متناه فينحصر بالانتهائين بين حاضرين وهما الضلعان المحيطان واما متناه فكلما اكل
 متناه الى ما منه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بمراتب متناهية هي الستة وسته
 هذا البرهان اسمي بالبرهان كالمقدمة والتوضيح للبرهان الذي هو تخفيض السليم لان كل قسم من الستة

الثالث متساوي الأضلاع لأنك إذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتين البعد عن المركز وصلت
بينهما بخط كان ذلك الخط متساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لأن الزاوية التي عند المركز ثلثا قاسية
والجانب لكل نقطة ربع قوايم وقد قسمت هنا بست زوايا متساوية وكذلك واحد من الزاويتين الباقيتين
ثلثا قاسية لأنهما متساويتين لتساوي وترهما وإذا كان زوايا الثلث متساوية كانت الأضلاع كذلك
فظهر أن الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما في ذلك البرهان إلا أن هناك تصورا ومزيد توضيح
لا يمكن خروجه من خطين من نقطة بحيث ينفرحان على قدر امتدادهما وكان يكفي فيه هنا أن يخرج من
نقطة واحدة خطوطا مستقيمة ستة على أن يكون جميع الزوايا متساوية إلا أن في إمكان ذلك نوع
حقا وفرض دائرة لأشبهت في إمكان انقسام محيطها إلى أقسام ستة متساوية ويخرج من مركزها
المركزية وكون كل واحدة ثلثي قاسية فيكشف مساواة البعد فيما بين الخطين لا امتدادهما انكشافا ما و
للوجود أعني الثالث والرابع والخامس كما لا يخفى راجعة إلى برهان واحد الساموس لطريق الال
على تناسي الأبعاد من جميع الجهات وطريقة منها أن نفرض من نقطة ما إلى غير النهاية خطا ونفرض من
نقطة قبلها سمتاه خطا آخر إلى غير النهاية التي تم تطبيق الخطين فإنا نقسمها مثل الزاوية واستحالة ظاهر
أن يقطع فيقطعان فلا يكون غير متناهيين كما تقدم مرتين في لطلان التسعة مرة ومرة في تناسي القدر
الجسمانية الوجه الساموس أن نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه وشبه
التي نقطة ما من اثنين النقطتين فنقول هو اما المنصف او لا فان كان المنصف كان بينهما في الجانب الآخر
مشكلا فيكون من النقطة الأخيرة ذلك الجانب أقل منه تطبيق احدهما بالآخر وتيم الدليل وان لم يكن
المنصف كان احدهما أقل من الآخر وكفى في تمام الدليل ولا يذهب عليك أن هذا القرار أخسر
للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة إلى اثنى عشر اثنا منها يدلان على امتناع اللاتناهي مطلقا وهو
على اتناعه في همتين او أكثر واجمع الخصم على عدم التناهي لوجود الاول ان ما وراء العالم متناه فان
ما يلي يمتد إلى ما بين العالم غير ما يلي يساه ضرورة الا يرس ان بدو به العقل شاذ به ان ما يلي القطب لثلاث
غير ما يلي القطب الجنوبي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب الى غير ذلك والتميز لا يكون عددا محصيا فلو
وجود وبعد لقبول التقدير سواء كان محجرا او ماديا والجواب منع ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب
نفس الامر وانما ذلك التميز الذي ذكرتموه وهم محض للاعبرة به اصلا الثاني انه اسي ما وراء العالم
متقدرفان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه وكل متقدرفه موجود وكل الجواب ان النسبة
الذي صورتموه وهم باطل لا يثبت اليه قطعا الثالث انما لو فرضناه واقفا على طرف العالم فان
أمكنه فذيه في ما وراء العالم فتمه فضا وسوج ولاستحالة عداليد في عدم الصرف متقدرا وما يسع فيه
هنا اقل مما يسع اليه كلها وان لم يكن مديده فيه فتمه جسم مانع لا يد من المتقدرفه على التقديرين فتمه بعدا

موجوده مادي والجواب لانهم لو لم يمكنه يدية فهم جميع مانع لليد من النقود لجاز ان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط هو الفناء الذي يكون باليد فيه الركن الجسم مائتة كناية فيمكن لها ان يكون غير متناهية عقل لا فاذ وجد تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهية والجواب ان الكناية وان لم يمنع من وقوع جزئيات لا يتناهي الا انها لا تقتضي الوجود اسي وجود شي من الجزئيات ولا التقدير في الجزئيات ولا عدم التناهي فيما بل يجوز ان يكون الكلي محتسب الوجود فلا يوجد شي من افراده او محتسب التعدد فلا توجد افراده او محتسب التناهي فلا يوجد حد له افراد غير متناهية كل ذلك لا مخرج عن مفهوم الكلية وعدم تناسي افراد الجسم محتسب لا دلالة سابقة فانهم وما بل

المقصود اننا من جواز التكمول وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة تشترك في الاحكام والى الاشارة لقوله في الكلام المجيد وليس الذي خلق السموات والارض الاية وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعني المحيط بسطح محدود الجهات لشدة وجود الاول لو وجد خارجة عالم كان في جانب من المحدود وكان المحدود في جهة منه فيكون الجهة قد تحددت قبل لقصور وقوعه فيها لانه كما هو الواقع ههنا والجواب ان الذي ثبت بالبرهان محدود جهتي العلو والسفل بالمحدود كما هو وانما تحدد جميع الجهات فلا ولم لا يجوز ان يكون هناك جهات غير اثنتين الجنتين تحدد لاسبغ المحذور بل محذور اخر فيجوز وقوعه في جهة منها فان جهات الجهات المحدودة في اثنتين لم يمنع عليه الدليل الثاني لو وجد عالم اخر كان بينهما خلا وسواء كانا مساكين من اولاد ذلك لان هذا العالم كرى فان كان الاخر كرميا لم يتصور الملاقة بينهما لان نقطة فلا بد ان يقع بينهما خلا وسواء تلقيا او لافان لم يكن كرا وقع الخلا ايضا لان الملاقة ليس كره لا يكون الا مع فرجة والجواب بعد تسليم تناسخ الخلا ان نقول لانهم ذلك لجواز ان يجلاهما اني يجلاهما بينهما مالي ولو اردنا ذكر مستند للمنع تبرعنا قد يكون اسي العالمان تدويرين مركزين في ثمن كره عطفية تساوي ثمنها قطرهما او يزيد عليهما وربما يقتضيان تلك الكرة الوفا من الكرات كلوا احد منها اعظم من المحدود بما فيها من الافلاك والعناصر ولا استبعاد في ذلك فانهم قالوا تدوير المريخ اعظم من مثل الشمس بما فيها من الافلاك الثلثة والعناصر الاربع ثلث مرات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز مما هو اعظم منه ومن اين لكم ان ليس في جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثل لما نحن في في الحقيقة يدور في تلك الجهات الثلاث لو وجد عالم اخر كان فيه عناصر مماثلها بطبيعية فيكون عنصر واحد كالماثل مثل الميزان بطبيعية وقد عرفت لطلالة والجواب منع تساوي عناصرهما وكاينتهما المركبة ببعضها صورة اسي لانهم تساويا في الصورة النوعية وان كانت مشاركة في الآثار والصفات كاشتراك ما بينهما في الاحراق والاشراق ولئن سلمنا الاشتراك في الصورة النوعية فلانهم تماثلها حقيقة لواز اختلاف في الهيولى الدخلة في حقيقتها ولئن سلمنا التماثل ايضا فلم لا يجوز ان يكون وجوده في احداهما اسي حصوله في احدا لجزء غير طبيعي ولا نعم ان العنصر لا يكون دائما

المفرد الثالث في مباحث النفس المجردة واحكامها شرح في بيانها بعد الفراغ عن مباحث الاجسام
 ودورانها وفيه قاصدا رابعا الاول في النفوس الفلكية وهي مجرودة عن المادة وتوابعها لان حركات
 الافلاك اراوتها فلما نفوس مجرودا فالاول وهو كون وحركتها اراوتها فاما طبيعتها انما قسمتها اراوتها
 المسمى من ان اقسام الحركة الذاتية مختصة فيما والا لان باطلان يتعين انما لث اما كونها طبيعية فلان
 الدور به كل ونفع فيها فو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك التحرك الوري من مقتضى الطبيعة يستند لما
 كان الشئ الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوب بالطلع ومتروكا بالطلع وانصح وقد وجه هذا الدليل بان
 كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستعداد يكون ترك ذلك الوضع عينا التوجه اليه فيكون السورب فيه
 بالطلع بعينه مطلوب بالطلع في حالة واحدة ويكون العرب عن الشئ عين بالية وانصح بدريته ورطليه بان
 ترك وضع ليس توجه اليه بعينه للاستعداد بتركه بل غاية انه توجه الى مثله فاما يكون المتروك نفس المطلوب
 فلا ولا ان لا وجه بان المتحرك بمركته المستندية الطلبي وصفا ثم بتركه ومثالا يتصور من ما قد اراوتها
 طلب الشئ المعين وتركه لا يكون الا بطلان الاعراض الموقوف على اشور والارادة والما كونها قسمتها
 فقدم ان القسم انما يكون على خلاف الطبع وذلك لانه تقدم في مباحث الاعتمادات ما هو معناه
 اعني ان عدم التمس الطبيعي لا يتحرك قسرا وبهذا لا طبع فلا قسم وايضا فلا يكون تحرك الافلاك على الاستعداد
 بالقسم لكان على موافقة القاسم فوجب ان تكون حركاتها في الجمة والسرعة والبطور ولولا افتقارها الى المثلث
 والاقطار اذ لا يتصور بهناك قسم الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كانت شديدة بالارصاد وليست متشعبة
 ولا متوافقة وانما في وجودها لولا كانت حركاتها اراوتها كانت لها نفوس مجرودة فلان اراوتها المتعاقبة
 بمركاتها ليست ناشية عن تحليل محض من قوة جسمانية تدرك امورا جزئية ولا اقنع واما هي ودوام الحركة
 الفلكية على نظام واحد هو الداهرين اى ازل وابد لا يتخلف ولا يتغير لان الجمة ولا في السرعة
 الا ترى ان الحركات الجوانية المستندة الى الادراكات الجزئية جنيات وتقطع من اى اراوتها
 التي ترتب عليها الحركات السريعة على وتيرة واحدة اذن ناشية عن بعقل على مندرج فيه امور
 فبقية من جعل العقل الكلي مجرودا مساقا في النفوس الانسانية لا يخفى على هذا الدليل ان يقال
 لانهم انما ليست طبيعية وانه يلزم من ذلك كون المطلوب بالطلع مبروبا عنه بالطلع لجواز ان
 يكون المطلوب في الحركة الطبيعية النفس الحركة لا حصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي لتساوي
 الى شئ آخر فلا يطلب لذاتها بل بفعلها فالحركة عبارة عن كون الجوبى في آئين في كائين بخلاف
 كونها مطلوبة لذاتها سلمنا اى سلمنا ان الحركات الفلكية لية طبيعية لكن لانهم انما ليست متحركة
 قولكم انهم على اى ما ليس فيه ميل طبيعي الى القيل حركة حقيقة ممنوعة وقد مر ما في دليله من الخلل على اليس
 بلهم من عدم حركاتها المستندية طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعي جماعف لئلا وانهم ايضا ان القاسم

هناك فخصر في الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها في بعض يكون حركة عرضية
لا قسرية سلمنا ذلك لانهم ان اقبل لا ينظم على حالة واحدة ولا يدوم سرمد الم لا يجوز ان يكون تحيد
اي تحيل الفلك خلاف تحييا فلا يختلف ولا ينقطع بل استمر ازلا وابدا بقا قلب افراد غير متناهية متعلقة
بمحركات متوافقة متماثلة فان قيل القوى الجسمية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا يستند اليها الحركة
التي لا تتسبى قلنا قدر اليه ما فيه ولو صح ذلك فقد علكم اشبات النفوس في الاجسام الفلكية سلمنا
لكن لا نعلم ان محل الفعل الكلي مجرد وما سياقي من براءه تنظم عليه هناك تفرقا على القول بان للافلاك
نفوسا مجردة وانما اجزاءها ناطقة الاول لما سمع القوة العقلية التي نسبتها اليها كانت النفوس الناطقة
التي نفوسا جسمية هي تخيلاتها مبدءا للحركات الجزيئية الصادرة عنها فان النقل الكلي لا يصلح لذلك
اي لكونه مبدءا لوقوع الحركة الجزيئية فان نسبة الى جميع الجزيئات سواء فلا يصلح مبدءا لتقصير بعض
بالوقوع دون البعض بل لا بد في وقوعه من ارادة جزيئية متفرقة من ادراك جزيئي لا يتصور الا من
قوة جزيئية جسمية وهذه القوى في الافلاك كالجنال ففينا الا انها سارية في جميع اجزائها لكونها
جسمية ويسمى نفوسا منطبعة الشئ في ليس للافلاك حس من الحواس الظاهرة ولا شهوة ولا غضب
لان الاحتياج اليها يطلب النفع ودفع الضرر المقصودة بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها الجسمية
لا يقبل ذلك لا متناهي الحرق والالتيام والكون والفساد عليها والمقدّمات المذكورة كلها ممنوعة فلا نعلم
ان هذه القوى انما خلقت لما ذكرناه لا يجوز ان يكون خلقها لكونها للجسم ولا نعلم اليها احتصار النفع والدفع
في حفظ الصورة عن الفساد ولكن سلم فلا نعلم ان صورة الفلك لا يقبل الفساد وما استدلل به عليه بدخول
وفي الكفص ان كلام ابن سينا اضطرب في الحواس الباطنية فثبت ففاد استدلل عليه بانها متعلقة بالحواس
الظاهرة لان التحيل حفظ صور المحسوسات والتوهم لذلك احوال الجزيئية والتفكر للتعرف فيها فاذا لم يوجد
الاصل وجب ان لا يوجد النتج ويدور على الاستدلال انا لانهم التحصا فبايدتها في حفظ صور المحسوسات
واحوال الجزيئية والتعرف فيها لا يجوز ان يكون هناك فائدة اخرى وان سلم فلا نعلم ان لا لتقليل

في الوجود دافعه وتلك

المقصود الثاني في ان النفوس الانسانية مجردة اي ليست قوة جسمية حاله في المادة والاجسام
بل هي لا مكانية لا يقبل الاشارة الجسمية وتعلقها بالبدن تعلق التدبير والتعرف من غير ان يكون
واحدة فيه بالجزيئية او الحلول هذا مذهب الفلاسفة المشهورة من المتقدمين والمتأخرين وقد تقدم على
ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وجميع من الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من
نفي التجردات على الاطلاق مقولا كانت او نفوسا اجزوا اي المتشبهون بتجزيدهم لوجود خمسة الاول انها
لعقل البسيط الذي لا حرك له بل هي مجردة اما الاول فلانها لعقل حقيقة مامن الخلق اي معنى من

المعاني فان كانت تلك الحقيقة بسيطة فذاك اى شئ من المظاهر العقل البسيط والا كانت تلك الحقيقة مركبة
من البساطة بالعقل لان الكثرة متناهية كانت او غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانها متناهية والعقل الكل
يعمل على الاجزاء بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكلية فان تعقده لوجوده لا يستلزم العقل شئ
من اجزائه لانه قول كلامي في ذلك لوجود المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان لبساط
كل منها واحد بالفعل واما الثاني وهو اننا اذا تعقلت البسيط كانت مجردة فلان محل البسيط ان كان
جسما او جسمانيا اى لو كان ذا وضع اصلا او تبعيا لكان متقسما والقسام المحل لوجوب تقسام المحال فيه
لان الحال في احد جزئيه غير المحال في الجزء الاخر وانه اى القسام المحال الذي هو العلم يتناهي في البساطة
في المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا للمعقولة اجيب عنه بان ينبغي على ان النفس محل المعقول لان
العقل عبارة ان حصول الصورة في القوة العاقلة وهو ممنوع فان العلم عندنا مجرد وعلق بين العالم
والمعلوم بمتناهي المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتباري القصد به العالم لا امر موجود وان
سلم ان العلم يحصل الصورة في الذهن فمحل اى فالنفس محل صورة البسيط اى تعقده للذات
البسيط ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذى الصورة من جميع الوجوه فقد لا يكون صورة البسيط
اللازم الى ما قالوه من انه يجوز ان يكون للبسيط الخارجي صورتان عقليتان او اكثر كما مر في مباحث
الحال وان سلم ان صورة البسيط يجب ان يكون بسيطا فلازم ان كل ذى وضع متقسم فانه بذاته
لحق الجزء الذي لا يتميز وهو ممنوع وجاز ان يكون النفس جوهر فردا كما قال بعض وان سلم ان
كل ذى وضع متقسم فلازم ان الحال في النفس متقسم كالسطح المحال عندكم في الجسم المتقسم في جميع الجهات
مع انه لا تقسم في الحق وكالحظ المحال في السطح مع عدم القسمة في العرض وكالقطعة المحال في الخط مع انها
لا تقسم اصلا والمجمل انما يلزم القسام المحال فيه اذا كان المحلول سرانيا وهو فيما نحن بصدده غير
سلم وان سلم انه اى المحال في النفس متقسم فبالقوة كالجسم لا بالفضل وانه لا يتناهي في البساطة لجواز ان
يكون جهة القسمة غير جهة البساطة فان الجسم البسيط عندكم متقسم بالقوة الى ما لا يتناهي مع كونه بسيطا
بالفضل اذ ليس فيه مفصل متعقده فليس فيه القسام فعلي ولا منافاة بين الالقسام وعدمه من حيث
القوة وللعقل انما جستان متعاينان الثاني من وجوه الخمسة انما اى النفس الانسانية عقل الوجود
وانه بسيط كما مر في مباحثه من ان اجزائه موجودات او عدمات آتية والجواب بالقدم من المتن الوارد
على مقدمات اوله ببساطة والممنوع المذكورة في الوجه الاول الذي اعلم منذ انشئت من تلك الوجه
انها تعقل المعلوم الذي يتبدل بمجردة اما الاول فانه لا يتناهي الحكم بين الكليات احكاما الجائزية او سلبية فلا
يملك من قسمة وانما الثاني فلان النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالها في ذى وضع
ولاشك ان الحال في ذى وضع متعقده فانه لا يتناهي من وضع معين ثابتين لمحل فذا يكون ذلك المحال

مطابقا لكثير من مختلفين بالمقدار والوضع فلا يكون مطابقا لذكر المقدار والوضع فلا يكون حكيما
 وحجت لان المقدار خلافه والحي ابيد مما اذا لان كل عاقل الحكمي محل للاختصاص على الوجود والذهني
 والغير الحال فيماله مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متفانها لجواز ان لا يكون الحول سرانيا
 ويزاد ههنا مع عدم مطابقة كثيرين اذ قد تحالفت الشيخ لما له الشيخ في الصغير والكبير كالصور المنقوش على الجدار
 وكصورة السحاب في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة اذا اجردت
 عما عرض لها يتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين الا ترى انه يجب تحريمها عن الشخص العارض لها بسبب المحل
 الرابع منها انها لعقل الصديق اشكم بينهما بالتقاضي فلو كان مدر كما جسا او جسا نلزم اجتماع السواد والبيضا
 مستل في الجسم واحد وهو محم برية والجواب ان صورة الصديق لا تقاضيهما لانها تخالفان الحقيقة في مرجع
 فليس يلزم من ثبوت التقاضيين حقيقتين ثبوت بين الصورتين ولولا ذلك لما جاز قياها بالمجودات
 ايضا لان الصديق لا يتبعها في محل واحد ما ديا كان او مجودا ون سلمنا تقاضا وصورت في الصديق فلم لا يجوز
 يقوم كل منهما بجزء من الجسم الذي تعلما معا غير الجز الذي قام به الاخر فلا يلزم اجتماع المتضادين في
 محل واحد الخامس منها ان يطل كونهما جسا بما نرحم نقول لو كان العاقل متاجسا نيا حال في جميع البدن
 وفي بعضه عقل محله دايما او لم يعقل دايما والى الجودا الملازمة فلان تعقل لمدان كفي في حضوره لذات
 كان حاصله دايما يعني ان الصورة الخارجية التي للمحل حاضرة اجتماعه العاقل دايما فلو كفي ذلك في
 تعقله اياه كان تعقله مستمر دايما ولا احتياج لتعقله الى حصول صورة اخرى مغترضة منه حاصله فيه وانه
 مع لانه يقتضي اجتماع المسلمين لان الصورتين تتماثلتين في المهمة فلا يحصل ذلك التعلق دايما واما لطلان
 الثاني فيما لو جود ان اذا من جسمين حقيقة تصوراته محل العلم والقوة العاقل كالقلب والماغ وغيرهما من
 اجزاء البدن الا وتعقد تارة وتعقل عنه اخرى والجواب من الملازمة يخفى ما ذكره في بيانها لجواز ان
 لا يلزم في تعقله حضوره لصورة خارجية ولا يحتاج اليه الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط
 غير ذلك لان يكون اعتقل حصول الصورة من عندنا سلمنا لانهم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع
 الشكين وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو محم سلمنا تماثلها لكنها لا
 اجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للعاقلة والاخرى حاله فيها خاتمة في رواية هذا سبب
 المنكر لعجز النفس الناطقة التي يشر اليها كل واحد لقولنا وهي كثيرة لكن المشهور منها اثنان الاول
 لابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب بدليل عدم الانقسام مع نفى المجردات يعني انها جوهر
 ظهور قياها بما بذاتها وغير منقسمة الامر من تعلما للبساط وليست مجردة لا متنازع وجود المجردات
 المتكثرة فتكون جوهر فردا هو في القلب لانه نسيب الى العلم الثاني للنظام ان اجزاء هي اجسام لطيفة
 سرية في البدن سرية في الورد وفي العدد من اول العمر الى آخره لا يطرق اليها عقل ولا تبدل الا في

محض من البدن القبض بما فيه من تلك الاجزاء الى ساير الاعضاء وانما اصل التبدل من النفس
 فنقل نعيم اليه ونقص اليه الاكل ما يصح ان يدور من اول عمره الى آخر عمره فان التبدل ليس
 كذلك الثالث انه قوة في البدن وقيل في القلب الرابع انه ميت قوي احديهما في القلب وهو
 الحيواني والثاني في الكبد وهي النباتية والثالث في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه اميل
 الى الخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين السادس انها لا تخلط الاربع المعتدلة كما وكيفوا
 انها اعتدال المزاج الذي الثالث من ان الدم المعتدل اذ كثرت واعتداله يقوى الحيوية وبالعكس
 ان سبغ الله الهواء اذ يله لا يحيا لمرفعين يقطع الحيوية فالبدن بمنزلة الرق المنفوخ فيه واعلم
 ان شيئا من كذا لم يسمى وبناه لم يسم عليه دليل وما ذكره لا يصح للتبديل عليه
 المقصد الثالث في ان النفوس انما هي حادثة على المليون اذ لا قد يم عندهم الا الله
 صفة عند من اشبهها زائدة على ذات كنههم اسفلوا في انهم بل يحدث من عدو البدن او قبله فقال بعضهم
 يحدث من قبله بعد فناء خواص البدن ثم انشأناه فأنه المراد بهذا الانشاء اضافة النفس على البدن
 وقال بعضهم بل قبله لقوله عز وجل خلق الله الارواح تسيل الجوارح بالحي عام وغاية هذه الاشارة الى ان النفس
 الذي هو الهوا انما لا يخلو ان يريه بقوله ثم انشأناه جعل النفس متعلقة به دائما يزم من ذلك
 لتعلقها لاحداث ذاتها اما الحديث فلا يخبرنا عن متعلقها الا انه يسمي متعلقها بالدلائل والبراهين
 بالعكس فكل يري جان من وجه فاني ما من هذا كما ذكرناه واما الحكماء فاهم قد اختلفوا في حدوثها فقالوا
 ومن شبهه ومنه من قبله وقالوا القدر ما اجمع ارسطو بانها لو قدمت فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن
 مستعدوه متمايزة او لا فان كانت متمايزة فمتمايزة وتعيينها اما بعد ذاتها او لا فان كان في ذاتها وبلوا
 فيكون كل نفس من النفوس البشرية له خاصية او في الشخص الواحد فيلزم اختلاف كل نفس حقيقة وانه
 بلا ادلوله نقل بان كلما سئلوا ان من امة واحدة يميز الجميع نفسان متماثلتان وان كان تمايزها
 بالبدن وانما كان بالقابل وما ينفذ كما تقدم من ان امة او افراد النوع الواحد معلل بقبلة الاعراض كمنتهى
 به وما ذهبوا اليه من انهم يتبدل بهم اليه بدن ائرويلزم التمايز اي استقلها من بدن
 الى بدن اخر مستقلة وان لم يكن قبل التعلق تمايزه بل كانت واحدة فبعد التعلق ان اجبت على
 وحدتها كما كانت كان نفس زيد يميز بعينها نفس عمر فيلزم ان يشترك في صفات النفس من العلم والقدرة
 واللذة واللام وسائر الله استواء بل بالضرورة وان لم يبق كما كانت بل تكثر لزم التمايز والافساح
 ولا يصور هذا الا فيما لمقدار حجم فلا يكون مجزأة بل مادوية ايضا فمقدارها في ذلك التجزئ والافساح
 تلك البنية الواحدة القائمة وصلت هويتان اخريان حادثتان ويلزم المطو هوان النفوس المتماثلة بالادب
 عادية ترجع انهم له وجه مشترك على قدمها الاول بان كل حادث له مادة فلو كانت النفس مادة لما كانت

بعد ذلك النفس المفارقة على أصل الدليل الذي يخلل بالتساخ اعتراضات لوقها ان كان ميبا لك من
 الاصول على ذكر منك فلا يفيد هذا من الاطبا بشل ان يقال لانهم ان كل حادث لابد له من شرط حادث
 فان الفعل الحادث ان كفيص الحوادث باقيا تمامه محتمل ان يكون هناك دواع وليس هذا مستلزما لتخلف
 عن الحد المستزاد مسله ولكن لانهم ان شرط حدوث النفس فانه اصل دليل على التساخ فيقتضى بانا لانهم ان
 هذه التمايز اما بالذات او غير لان التمايز امر عدمي فلا يحتاج الى علة ولا نم تحاشل النفس كلها ولا تحاشل نفسين
 منها ولا استبعادا لا يجدي لبقا ولا نم ان تمايزا فاولوع انما يكون بالقابل وما تقدم في بيانه قد ظهر لك مساده
 الى في ذلك مما لا يخفى على الفطن السليم وذو البصيرة

المقصود الرابع في تعلق النفس بالبدن ليس تعلقا صنيفا ليس بواجب في سبب مع بقاء المتعلق به بل
 كتعلق الجسم مكانه والالتصاق النفس من مفارقة البدن كجود الشب من غير حاجة الى امر آخر وليس انما تعلقها
 في غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل التعلق بشل تعلق بالاعراض والعوارض والماديات لما لم تعرف من
 انها مجردة بذاتها عما يخل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في
 افعالها المختلفة ومن ثم قيل هو تعلق العاشق بالمعشوق مشتقا جليا الهاميا فلا يقطع البدن صالحا لان
 يتعلق بالنفس لا يرى انها تحبه ولا تملح مع طول الصفة وكبره مفارقة وذلك لتوقف كما لا يشك
 لذاتها الفعلية وكسبة عليها فانها في مبداء خلقها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات
 بعينها على اكتساب تلك الكمالات والى ان يكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل
 خاص حتى اذا عاوت فعلا خاصا كالابصار مثلا التفت الى العين فيبقى الابصار اتمام وكذا الحال
 في سائر الافعال ولو اتحدت الآلة لا تلتصقت الافعال ولم يحصل لها شئ منها على التام فاذ حصلت
 لها الاحساسات توصلت منها الى الادراكات الكلية ومالت خطها من العلوم والاخلاق المرضية
 وترقت الى لذاتها العقلية بعد اقطابها بالذات الحقة فيعلقها بالبدن على وجه التقرب والتبذير
 كتعلق العاشق بالمعشوق في القوة بل اقوى منه كبره وانما تعلق من البدن او بالروح القابلية لتكون
 في جودها لا يسير من سائر العتداء اللطيفة فان القلب لا يتولى في جانب الايسر كذب اليه لطيف
 الدم فيجبره بجملة المعرفة ذلك التجارب هو السمي بالروح عند اطبا وعرف كونه اول متعلق بالنفس بان
 شد الاصل بطل قوى الحس والحركة وما وضع الشدة لا يسلطها ما يلي حبة الدماغ وبذا التجارب
 اللطيفة شدة ذلك ولقيده اسم لبق النفس الروح بوسطه التعلق قوة بها يسرى الروح الى جميع البدن
 فيفيد الروح الحامل لتلك القوة كل عضو قوة تيمم لنفسه من القوى التي فضلها فيهم قبل وبها كما يجذب بالقوة

التمسك بالبدن ولا حاجة الى اثبات القوى الخمس

المقصود الرابع في العقل والمراد به كما هو موجود في جميع الجواهر والاعيان والاشياء من غير وجوده

مستحق في ما قبلية عن الآلات الجسمانية في مقاصد تلك الآلات في إثباته قال الحكماء أول من خلق الله سبحانه
 أصل كادور به النفس الحديث وقال القسيم وجه الجميع منه وبين الحديثين الأخيرين أول ما خلق الله العقل وأول
 ما خلق الله نور أن العلول بالاول من حيث أنه مجرد عقل فانه وسباده يسمى عقلا ومن حيث أنه وسط في صفة
 سائر الموجودات ولتوس العلم يسمى فلما ومن حيث توسطه في إفاضته لأفكار النبوة كما في نور سيد المرسلين يسمى نور
 أو حتى أعلى إثبات العقل اوجين الاول ان الله تعالى واحد لا أكثر فيه أصلا لوجبه من الوجود فلا يصدر عنه
 ابتداء الا واحد ويصح ان يكون ذلك الصادر عنه جسماء لتركبه فلو صدر ما ولا لزوم فقد الصادر في المرتبة الاولى
 ولتقدم السيولي والصورة عليه ضرورة لان الجزء يستعمل على الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه ولا يجوز
 العلم ان يكون الصادر الاول احد جزئياته فلا يستعمل بالوجود دون الآخر فلا يستعمل بالتأثير في الصادر الاول
 يستعمل بالوجود والتأثير معا لا عرضا اذ لا يستعمل بالوجود دون الجزء الذي هو محل فكله فوجوده بقدره لا انسا
 اذ لا يستعمل بالتأثير دون الجسم الذي هو التمايز فيكون سببا لا بعدا ويجب ان يكون سببا لا بعدا
 فيبين ان يكون الصادر الاول هو العقل فخصه ان اول صادر عنه شيئا واحد يستعمل بالوجود ورتبة في غير
 العقل ليس كذلك لان انتشار العبد الاول في الجسم الثاني في السيولي والصورة والغرض والثالث في
 النفس الثاني ان الموجود الجسم كالعقل مثلا لا يجوز ان يكون الواجب لذاته والا لا وجد جزئية لان موجود
 لكل حقيقة يجب ان يكون موجودا لكل من اجزائه فيكون الواجب قدم صدره للاثرتين في مرتبة واحدة وبسببها
 آخر اذ الجسم انما يبرز في زمانه وضع مخصوص بالقياس اليه اياها بالجمادة والقرب او بالحيات والتمتاع فكل
 بالتجربة فان النار لا يمتحن اى جسم كان بل بالقياس بها والشمس التي الا ما يقا بها فلو ابد جسم آخر
 لوجب ان يفيض صورة على سواه ولو افاض الصورة على السيولي لكان السيولي البتة وضع قبل الصورة
 وانما مح لان وضع السيولي مستان ومن الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها متممة في
 الجليات ولا نفس التوقف تأثير عليه فان النفس لا يبرز الا بالآلات الجسمانية فيكون تأثيره متاخر عن
 الجسم فكيف يتصور الجاد اياه ولا احد جزئية والا لكان ذلك الجزء والموجود الجسم على الاخر وقد اطلناه لعدم تقدمه
 بالوجود دون الآخر فلا يتصور كونه على موجهة لاخر وقد اطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الآخر فلا يتصور
 كونه على موجهة لاخر ولا عرضا فانه عمن في الوجود فهو اى الموجود الجسم العقل الا عرضا بنا على
 تسليم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على الوجه الاول فلم لا يجوز ان يكون اول صادر هو الجسم
 بان يصدر احد جزئياته عن الواجب ابتداء ووجهه اسطة يصدر الاخر وقد مر جوابان الصورة بجزء العقل السيولي
 وليس يلزم من كونها غيبة في مدخلية التأثير عن السيولي كونها غيبة في وجوده مستحقة عنها وان سلم
 ذلك فلم لا يكون الصادر الاول نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلقاتها بوقف
 كجاده كما على ذلك المتعلق في زمانه يوجد بل المتعلق هو منشأ للغيره والتدبير وان سلم فلم لا يجوز ان

ان يكون الصواب الاول مصدقاً عليه بذاتك ودليلك على زيادة الصفات مستقلة واما على الوجه المذكور فكلما
 علم لا يجوز ان الموجد الحكيم مما قوله انما هو في ذاته لا يشوبه بالشيء اليه محم والاسطرار على سبيل التجهيز كما ذكرتم
 لا يثبت المحم لانه استمرارية ناقص سلمناه لكن قد يكون الموجد نفساً يوجده او لا لم يتحقق سلمناه لكن
 قد يكون هو الواجب بان يوجده اجدياً ابتداءً وتوسط الجز والاضحية كما مر في الاصل من
 على الوجه الاول فافهم وتامل

المقصد الثاني ترتيب الموجودات على راسم قالوا اذا ثبت ان الصواب الاول عقل فلا اعتبارات شبيهة
 وجوده في نفسه ووجوده باغير مكانه لا يصدق عنه لكل اعتبارا شرقياً اعتباراً بوجوده في عقله وباعتبار
 وجوده بالغير في نفس وباعتباراً مكانه لا يصدق جسم هو الفلك الاول واما قلنا ان صدور علمه
 على هذا الوجه اسناداً لا شرف الى الجهة لا شرف والاحسن الى الاحسن فانه اخرى داخل وقد كان يصح من
 العقل الثاني عقل ثالث وفقرت ثمانية ذلك ثمان وكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك
 اعني القمر وسيمى العقل الفعال الموشى بهيولى العالم السفلى المفيض للصور والنقوش والاعراض على المنهم
 البسيطة وعلى المركبات منها والجواب ان هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر
 مستعدة لا الاصل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيصير حاصلكم وليكم وان كانت اعتبارية امتنع ان
 يصير جزءاً من مصدر الامور الوجودية وقد يجاب عنه بانها ليست جزءاً من الموشى بل هي شرط للتأثير والشرط
 قد يكون امر الاعتبار لا كمن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عاقلة للبدء الاول
 فيجوز ان يكون كجسم مصدر الامور متدودة كالعلة الاول ولكن ذلك مناف لمذهبهم الذي ينحوا عليه
 كلامهم في ترتيب الموجودات وحديث اسناد الا شرف الى الا شرف خطاي لا يثبت اليه في المطالب
 العلمية اسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكوابل المختلفة المقادير المتكثيرة لا يحصى الى جهة واحدة
 في العقل الثامن كما رعموه بشكل جدا وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا خارج كثرتها
 النائية عن المحر الى العقل الفعال بشكل جدا اليه وبالمجمل فلا يخفى على العقل المنصف ضعف ما اعتمدوا
 عليه في هذا المطلب وفي المكلف انهم خطبوا قارة اعتبروا في العقل الاول جنتي وجوده وجبلوه على العقل
 واسكانه وجبلوه على فلكك منهم من اعتبر بهما لتعلق وجوده واسكانه على العقل وفلك وانهما اعمير وافيه كقوة
 من شلثة وجب كما ذكر في متن الكتاب وانهما اعتبروا من اربعة وجوه فردا واعلم بذلك التوجه وجبلوا السكاك
 على ليمولى الفلك وعلمه على صورتهم فظهر ان القول قاهرة عن ادراك نظام الوجودات على ما هي عليه
 في نفس الامر فافهم وتامل

المقصد الثالث في احكام العقول وهي سبعة الاول انها ليست حاد غيراً تقدم من ان الحد
 لا يتدعى مادة والثاني ليست كائنة فلا فاسدة اذ ذاك بحجته عن ترك المادة صورة واسباباً صورة

والا فيصور الاني الحسب الشغل على جيتي قبول ففعل هاما بسبب فلا يكون فيه جيتا قبول ففعل فلا يكون العقل
 بحسب اعتبارنا سبب كل اية التي لا يكون عقل محض في شخصه بل اية الالكان بالماذ وما لم يكن كما تقدم البرهان
 في انهما حاصل للكي لا سيما اسي ما يمكن انما هو حاصل بالفعل دايم او مالم ليس حاصله لهما بالفعل فهو محتمل لما يمكن
 ان المحدث في سبب مادي متجدد استعدادا لا بكونه دورية سرمدية فلا فيصور الاني ما دسى هو تحت الزمان
 والعقول المجردة في زمانية الخامس انما عاقله كذا انما اذا انتقل حضور الانية المجردة عن العواشي لفترة عند
 الشئ المجرد القابح في ذاته ولا شك ان ما بيننا حاضره لكذا انما فان حضور الاني متبذلا علم من حضور الانية
 المتغايرة كافي في الحواس فان الاحساس انما يكون يحصل صورة متغيرة عند الحاسسة لا يحصل صورة
 مطلقا والاكانت الحواس مدركه صور حاسا الخارجية وهو لول السادس انما العقل الكليات وكذا
 مجرود من المجردات القائمة بذواتها العقل الكليات اذ كل مجرود كذلك يمكن ان يعقل لان ذاته بمنزلة من العقل
 والفرجة من اية والشوايب المادية الناقصة العقل فماتية لا يجتلي في عمل بل بهاضم لا يستقر فان العقل
 كان من جهة العقل وكل مجرود في نفسه يمكن ان يعقل وكل ما يمكن ان يعقل فماتية ان ليس مع غيره فاعلم
 بالضرورة انه لا تضاد في التقاليد فكل معقول يمكن ان يعقل مع ما دوى من اية العقلية واجبة
 كل ما يعقل فانه لا يذبح في صورة الحكم عليه بالامور العائمة كالوصفة والامور ان ربه انما هو انهم
 ليستة في نقلها بعد الكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الحقيقة يمكن ان يقارنه اسي المجردة بالانية المجردة
 اسي الماتية الكليات التي الغير في العقل لان العقل عبارة عن حصول مية المعقول في العاقل فاذا العقل المجرد
 مع اية غيره فاما معا حاصلين في العقل فيكون كل منها مقارنا للآخر فية واذا امكن ان يقارن ما بينة الغير
 المجردة في العقل فممكن ان يقارنهما اسي يقارن الماتية المجردة الغير الماتية المجردة مطلقا اسي سوا كان
 المجردة موجودا في العقل اسي القابح او كونها اسي حصول الماتية المجردة في العقل شرطا للمقارنة المطلقة وماتية
 لانه لو كان شرطا للمقارنة على الاطلاق وماتية كانت مقارنته اسي مقارنته المجردة للعقل التي هي اخص من
 المقارنة مشروطا انهم يكونها اسي يكون ما بالوجود في العقل للان الاخص لا بد ان يكون مشروطا
 بالشرط العام فيكون له ان كون ما بينة الوجود في العقل هو عين مقارنته بالشرط واذ لم يكن كون
 المجردة في العقل شرطا للمقارنة بينة وبين ما بينة الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج
 واذ جازت مقارنته الماتية الكليات المجردة التي الغير لاي اية يعني ما بينة المجرد حال كونها موجودة في الخارج امكن جعلها
 اسي نفس الماتية الكليات لاي المجردة اذ لا معنى لتعلق الماتية الكليات المقارنة تلك الماتية لفي وجوده الخارجي
 وكل ما بينة يمكن ان هو حاصل له بالفعل دايم لا يعرف فاذا هو عاقل لكل ما بينة من الكليات بالفعل
 وهو المطلق حصول الكلام ان المجرد ليس ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعلقه بكل ما يصح ان يكون معقولا
 ان يعقل مع كل واحد ما بينة من الصفات وكلما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ما بينة مع ما بينة غيره

لا يعقل الشيء بمجرده عن حصول ما بهتم في العقل ثم ان كان بمقارنتها بقول المجرد فيقول العقل في نفسه قطعا ان كان
على وجوده ومما فرغ عنه وان شئنا واذ لم يشك في إمكان المقارنة على وجود المجرد وحده فيجب ان يكون العقل لا
واذا امكن تعقله كان حاصله بالعقل لان التعقيل والحدوث تابع للمادة الجوانب لا يمكن ان يكون العقل
كالبارى فان حقيقة مجردة مع ان لا يكون تعقلها للبشر عندكم وحقيقة العقول والنفوس فاقوى معقولنا
فمن اين الجرم بامكان تعقلها ولا يتم ان المجرد في صيرورة معقولا لا يحتاج الى عمل فعل بحدنا بل هو ذلك
اذا انحصر الحال من التعقل في المادة ولذا يصح وهو منقول وان سلمنا فلا يتم ان كل ما يمكن تعقله مع الغير
وما الدليل عليه والوحدان الشاهد لعدم التقادير والتما في بين التعقلات لا يتم شهادة لعدم تعقلها جميع
المفردات كيف والغير قد يكون محال يجوز تعقلها كما اشترنا اليه وان سلم فلا يتم انما هي العقل مع الغير العنصري
مقارنة المادية المجردة التي لذلك لا يعقل اى للمجرد والعقول وانما يصح ذلك لو كان العلم حصول المادية
المجرد في العقل حتى اذا تعدد لسا كانا موجودين متقارنين فيه وقد بينا في حيثه حين ان العلم تعلق
خاص بين العلم والمعلوم وان سلمنا ان تقدمها يستلزم تقارنها في الوجود والذهني فلا يتم ان يلزم من
جواز المقارنة بينا في العقل جواز مقارنته اى مقارنته الجوز والغير مطلقا قوله والا لكان مقارنة العقل
مكونة في العقل ولزم الدورقنا انما يلزم الا لو كان الثابتان اى مقارنة احد المعقولين لا يلزم في
العقل ومقارنته احدها للعقل متعين متى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى يكون الجوز في العقل شرط
الاشارة في الغير فيدور به اى كونهما متساويين ثم فان حصول اثنين كالجوز ومادة الغير في ثالث هو العقل
مما خلف حصول احد هما في الاخر اى احد الاثنين كالجوز في الاخر كالعقل فان الاول مقارنة احد الماهين في كل
الحال الا في الاول في مقارنة الحال المتساويين احد هما عن الاخر فلا يكون من كون المقارنة بين المجرد والمادة
مشروطا بكون الجوز في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطا بكون من قبيل اشتراط الشيء
لا يقال قد يلزم من تعقلها حالها في بينا في العقل فقلنا ليست المقارنة مطلقا مشروطا بكون الجوز في
العقل والادراك عرفت لاننا نقول ليس نبرع ان كل ما يلحق عليه المقارنة بالنسبة الى الجوز ومشروط
بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل نبرع ان المقارنة بين المجرد والعقول مشروطة بكونه في العقل جواز وجوده في الخارج فان
شرطا المقارنة بينهما العلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح العلم اياه وان لم يتم في المقارنة فيمكن ان يقارنه كل واحد من العقول الجوز في
الخارج فلا يلزم من ذلك إمكان تعقل العقول المتعددة وانما يلزم ان لو كان جواز الجوز قابل للعقل اى كونه مع قلا
وهو منقول لا يقال العقل نفس هذه المقارنة فاذا امكن المقارنة امكن التعقل قطعانا لنقول ونسب اى
منع اتحادها لانه ان يكون العقل امر مغاير للمقارنة مشروطا به وليس من إمكان الشرط في موضع
امكان المشروط به السلب انما لا يعقل الجوزيات من حيث هي جزئية لانها تخرج الى الآلات الجسامية
ليتركها ولانها اى الجوزيات بتغيرها علم بها يكون متغيرا فلا تثبت لها الجوز عليه التغير والاعتراض

عليه متفرقة في بحث صفات الباري تعالى في تسلك العلم فان علمه محيط بهما من غير ان يكون هناك آلة
 جسامية لوقيته في ذاته وصفاته الحقيقة قائمة باحوث العقول في الجن والشياطين فانها ايضا من
 الجواهر الغائية عن حواسنا وهي عند الملتزمين اجسام يتشكل باي شكل شاؤوا ولقيده على ان يتولد
 في بواطن الحيوانات وينفذ في مناديه الضيقة لقفو الهواء ويستشعر واختلوا في اختلافها بالانواع
 مع الاتفاق على انها من اصناف الكلفين كالملك والانس ومنه الفلاس لانها اما ان يكون اجساما
 لطيفة اولادها بطاها الاول فلا يلزم ان لا يقدر على الافعال الشاقة وميكلا تسمى باو في قوة و
 سبب من خارج ليصل اليها وهو خلاف ما يتفقونه واما الثاني فلا يلزم ان يري ولوجودها اجساما
 كدقيقة لانها لاجازان يكون بحجر ساجا لا شاقة ولا نزاع وبالجمله وقوات وطول الانسما وهو سفسطه
 مخففة والجواب ان لطفا بمعنى الشفاذ اى عدم اللون فلا يلزم احد الامرين لاجازان ليقوى الشفاذ
 الذي اللون له على الافعال الشاقة ولا يفضل سرعة ومع ذلك فلا نزاع وبالجمله فان اردتم باللفظة
 الشفاذ فتقوا راسها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها على تلك الافعال وان اردتم بها سرعة الافعال
 والاقسام اى اجزاء متفرقة ورتبة القوام فان اللطافة يطلق على هذه المعاني تحت راسها غير لطيفة
 ولا يلزم رؤيتها كالماء الا ان يتشكل بسهولة باي شكل شئت فقله لك قال كيف وقيل فيض عليها
 القادر الخارج مع لطافتها ورتبتها فوه لطيفة فان القوة لا يتعلق بالقوام في الرقوى النقط ولا بالحقة في
 الصفيح الكبير الا يري ان قوام الانسان دون قوام الحديد والجر ويرى بعضهم لثقل الحديد وكبر
 الجرح وبعده منه لا يمكن ان يستدل على غلط القوام ويرى الحيوانات مختلفة في القوة اختلا فليس سبب
 اختلاف القوام والحيثية كما في الاسد مع الحمار قال قوم هي النفوس الارضية فان النفس ان
 كانت مدبرة للجسد ام العلوية هي النفس الفلكية وان كانت مدبرة للاجرام السفلية هي النفس
 الارضية اى السفلية وهي مختلفة فمنها الملايكة الارضية واليهما اشار عليه الصلوة والسلام بقول
 اتاني ملك الحيال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكروية
 بتجفيف الراى اى الملايكة المقبولون ورواية غير مناسبة لان الكروية من الملايكة هم المهيئون
 المستقرقون في انوار جلال الله تعالى بحيث لا يتفرغون موشى اصلا لتدبير الاجسام ولا لتأثير
 فيها ومنها الجن والشياطين وغير ذلك فلهذا جرد لربك ليعلموا انهم قال قوم هي النفوس
 الناطقة اقلها من غير الغارة لان يتعلق بالجزء من المقارن لما نوعا من يتعلق وليا ومنها على الخيز
 والسادس هي الجن والشريرة منها يتعلق بالشريرة وليا ومنها على الشر والفساد وسر
 الشياطين وادع تعالى اعلم بالحقائق والامور والله اعلم بالصواب واليه المرجع
 والمآب عندهم الكتاب

اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة او عند وجوده او عدمه كما تقدم في الاول
 العلة المستقلة للكل فتم الامر الثاني وان لم يوجد لزوم الامر الاول وكلاهما قلقت بحسب ما علم من الاول والثاني
 اما ما دام الكل باكمل جزئيه ممكن كما مر فافاد في النقض فان قيل نحن نعلم ان الفاعل للكل فانه لا يجر
 منه ونستفده بالمركب من الواجب وان لم يكن فلا يجد كغيره اذ لا يكون له المانع منه فمع ما تقدم ذكرنا من ان لعل
 على ان الفاعل لم يتصل للكل بحسب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت اعموده باسرها علة وعن التماسه
 وهو المعارض ان تخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورناه لا يمنع احدا من ان يكون هو الفاعل
 الفاعلية المسببة بجميع ما يتوقف عليه التأثير اعني العلة الثالثة على اننا نقول كيف يجوز علة ما ذكرتم والمراد بقولنا
 علة الكل بحسب ان يكون علة لكل جزء منه ان علة اى علة لا يكون خارجا عن علة الكل وبذلك الذي ذكرناه
 من المراد فيتم مقصودنا وهو ان علة الجميع من الكمالات كلها لا يجوز ان يكون جزءه او يلزم علة ان لا يكون علة ذلك
 الجزء خارجا عنه في ان نفسه وجوده وانما هو داخل من حيث يتصل الكلام الحية حتى ينشئ الى ما يكون علة لنفسه
 تقدير التسليم فنقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علة اولي منه بان يكون علة لها فلزم ترجيح المذهب
 حيث ذلك ان تتسلك في البطلان علة الجزء بهذا ابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين ان قد يكون علة
 من الاجزاء جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة للكل فيفيد وجود الجزء المتقدم لوجود علة التامة وانه
 المتأخر لوجود علة التامة ويكون مجموع ما تبين العلة من علة تامة للكل ولا علة جزئية من لو كانت العلة التامة
 عين العلة المستقلة للكل واحدا من اجزائه لزم ما ذكرتموه المسلك الرابع وهو ما قد قلنا لا يجوز ان الموجودات
 لو كانت باسرها علة اى لو لم يوجد الواجب لا تحضر الموجودات في الخارج لو كانت في الخارج فليس في الخارج اى المجموع
 بحيث لا يشذ عنه شيء من اجزائه المكنة الى موجود كونه كمانه من الكمالات متشاكل في الاجزاء وان لا يستبعد
 من اجزائه الا الربا الى ما هو صانع عنه فيكون هو الموجود بكل واحد منها اذ لا يتجزأ الا في شئ هو كونه
 الكل مرة اى بالكلية وذلك بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه بصلا متمشقا بالكلية اى بالكلية
 المستقلة اى بالكلية جميع اشخاصها لعدم لا يكون موجبا للوجود لما مر من ان الكليات باسرها علة من علة لم يوجد
 ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق اليه لعدم صلا يوجد في بالذات في شك ان عدمه لا يوجد
 في الاشياء فانه لعدم لعدم هذا الجزء ولعدم جزء آخر وكذا فاما موجود المستقل للكلية فيستلزم من
 هذه العلة ان المنسوبة الى الاربعة اى والشئ الذي افترض عدم جميع الاجزاء اى عدمه في ذاته
 لعدم متمشقا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع لان نفسه ولا داخل فيه لان عدمه في ذاته متمشقا نظرا الى
 ذلك لان كان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الكمالات واجبا لوجوده في ذاته اذ يوجد في الخارج سواء
 ممكن في الواجب هو المطلق فان ثبت ثبوت الواجب على تقدير اعتصام الموجودات في الممكن يكون فاعلا لا راعيا
 تقديره بغير المطلق لا سلبا بل ان لم يكن الواجب موجودا لزم اعتصام الموجود في الكمالات ويلزم من ذلك

عدمه فيكون محالاً فيسقط بغيره المذهب في حقيقة قلبي فلم يكن الخلف اللازم قد يكون عين المطر لذلك يقال سم
 ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور وتبطل من ملاحظة حال عدم المطلق في
 الى ذلك ان المسلك السابق لو خالفه حال وجوده ومقياس اليها المسلك الصحيح هو قريب مما قبله ولم
 يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره اي يمكن وجوده فيلزم ان لا يوجد بوجوده اصلاً ضرورة انحصار الموجود في الوجود
 الذي لا يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع الجميع المركب من المكونات فقطرة اي بالكلية
 لا يكون على ذلك التصدير مقتضياً بالذات وهو لا بد واحاده بمرتبة ممكنة ولا بالغير لما عرفت من ان الغير الذي
 يتقنع به رفع الجميع بالمرتبة لا بد ان يكون موجوداً خارجاً عنه واجبا لذاته والمعرض عدمه والى الثاني وهو انه
 اذا لم يوجد واجب بذاته ولا غيره لم يوجد موجود اصلاً لان ما لم تجب بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم من
 ان الموجود اذا واجب سبق وجوده بوجوبه الذاتي واما يمكن سبق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع
 في الاستغناء عن حديث الدور بل هو قريب من مكشوف لاسية في المسلك السابق مثل اشكاله في غير القضايا
 وتحريره ان الممكن لا يستعمل بنفسه في وجوده وهو ظاهر في لجماده بغيره لان مرتبة لا يجاد بعد مرتبة الوجود
 فان اشئ ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصله ان الممكن وان كان متقدراً
 لا يستقل بوجوده ولا لجماده واذا لا وجود ولا لجماد فلا موجود لذاته ولا بغيره وهذا المسلك احسن للمسالك
 وانظر ما تقدم ذكره هنا اي في مقام اثبات الصلح شبهات كثيرة قد اورد بها الامام الرازي في كتابه وجاب عنها لكن
 حاصلها ما عدا الى امر واحد وهو ان يوجد ههنا وفي كل مسكنه بآونة بيان في جوابه ان في وجوده ههنا ودينا ههنا
 ثم يطل على احد منها دليل الاخر فيلزم منه قدر التشرك عاماً اجمالاً هو الفتح في دليل الوقت الضعيف من
 المزبورين او في دليلهما ان الممكن ولا استيعا في آسكان القدر في دليلهما معاً قد يكون دليل الطعنين جميعاً
 ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلان ما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل لزم من الدلول وانما
 الملزوم لا يلزم انتفاء لازم ولذلك ذكر منها اي من تلك اشبه مع اجوبتها عده ليطمع بها على احوال فانها
 الاول لو كان الواجب موجوداً كان وجوده المنقضى ما هيته او زائداً عليها اذ لا مجال لكونه جزءاً منها ولا
 بطلان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثاني بطوالة المكان وجوده وحلول ما هيته لا متباعدة
 معلولاً بالغير ما تقدم ما هيته عليه اي على وجوده بالوجود وهو صحيح كما سلف في اجواب وجوده بنفسه وتفتيح الاشكال
 في الوجود الذي هو عينه بل المشرك هو الوجود بمعنى الكون في الاعيان اعني مفهوم الوجود والعارض للوجود
 اعني صفة واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كما ما هيته او شخص او وجوده غيره اي زائد عليه
 معلول الماهية وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم الثانية من تلك الاشبه لو كان الواجب موجوداً
 لكان متناً او موجوداً الاول بطلان العالم قديم بدليله والتقديم لا يستند الى المختار والثاني بطوالة الوجود
 ثم الحوادث اليدوية او السلسل ولا بما محالان واجواب لان العالم قديم وتقدم ضعف دليله الثالث منها

لو كان الواجب سجد المكان اما حالنا بالجزئية الاولى بطه والارض الخ فمعي في ذات الواجب تعالى
 لتغير معلوم الجزئي من حال الى حال فان زيد مثلا يتغير تارة بقيامه و اخرى بعوده و العلم لابد فيه من ان
 يتطابق معلومه من جهة كونه فلا يكون الواجب على غير التقدير و جهابيل حادثا لان محل الحكم حادث و الثابت
 بطا لا مظهر بغيره و ان هذه الاضلال الخ فلهذا اثباته في الجزئيات لا يستند الى عديم العلم و الواجب انما هو انما هو عالم
 بالجزئيات و الخبير بالانعام في العلم انما هو في الاضافات لا في الذات اى لا في صفاته الحقيقة فان علمه بموصفة
 و اعمدة حقيقة ثابتة غير متغيرة و معلومات كما فاذا تغيرت لم يتغير ملك بصنفة بل تيزت فخلقته بها و ههنا
 اليها يحكيون التغير في امور اعتبارية لا في صفات حقيقة و انه جائز في الواجب كما سباني و يقتضي على غير التقدير
 فان غير انشأ اشبهات اثنى عليه بما كتب و عند ذلك انظر الى تجر في العلوم و نوحا في الحقيقة و المتحقق
 و عليك سجد الله الله الاله يا تيسناك پس فيها مبدء و الاشياء ان تو فر من مثال الا با غير مع غير حق
 المقصود الاول لما ثبت ان اصله تعالى واجب وجوده و متنع عدمه فقد ثبت انه انزلى ابدى و لا حاجته الى
 حجة مستقلة بها قال الامام المازني في الاصحين كلاما قصيرا انه لما ثبت اتمار لموجودات الى واجب الوجود
 لذاته و اعمد على الواجب متنع لزم كونه مترا ليا ابدى فلا حاجته الى حجة مستقلة بل كلفه انما لم يكن
 فلكا بطريقه بل ثبت ان هذه الممكنات لم تكن متناهية الى ما سواها و انما هو ذاك الى وجوده آخر فترا
 مثلا لو لم يكن الباري لزالها لكان محدثا محتاجا الى محدث اخر كونه و لو لم يكن بقاءا و ايا كان عدمه بعد وجوده
 بالذات و وجوده و ما فاعلم و هو العليم لان عدمه فمضى فمتنع كونه فاعلم و اما بمران فمضد و يستحيل لان
 القديم متى فانه فلهذا فمضد و اولى من عدمه و ما بمران شرط و هو متنع لان محدث لا يكون شرطا
 للقديم و ان فرض لمضد قديم فقلنا الكلام اليه و لزم البته و لما بطل الاتفاق كما متنع طر بان لعدم
 على معان و اعم مرجع الى الكلام ثم شرار الى غير قبوله و المتكلمون انما اتجهوا بوجهه عليه اى على
 كون اصله اذ ليا ابدى يا قبل اثبات ذلك اى قبل اثبات كونه و ههنا و عنه اى عن الاحتياج بتلك القوة
 على غير اطمع ببيان كونه و ههنا غنى فلا يقولون بالكتاب كما يقولون به الامام كتابه على ما شبهنا الاله اليه
 المقصود الثاني في ان ذاته محال فلهذا الذات و اليه توجب نقاط الاحوال فالواو و الحاء و الخاء
 بينه و بينهما لذاته فلهذا لا مزايد عليه و هو توجب اشياء الاشمري و الى حسن ليعبري فانها قالوا لا الخاء اليه بين
 كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات و ليس بين احتيايق اشتراك لا في الاسماء و الاحكام و دون
 الاستعدادات و على نه و انفسه من غير انما هي بالذات في تمام لهية و لهذا الذي هو اتمل لها وى فمضد
 ذلك علو كبر و اقال قدما و لكن انهم فاعلم فبالذات في الذاتية و الحقيقة و انما يتاخر في الذات
 باحوال اربعة الواجب و كونه و العلم و التام و التقدير و التام و اى الواجب و كونه و الحقيقة و انما يتاخر في الذات
 عندنا على جهابيل و اما عندنا الى باسم فانه ميتا زعماء و من الذوات كما لا فاستبرى الواجب منها و لا يلزم

مختص من الخارج و يلزم الامتناع في تميز الواجب في تميزه لا في تميزه الى غير ان كان هناك قسم
لما ربه و اما الثاني و هو ان يكون في جميع الاحياء فلا يلزم انه اقل التميز لان بعض الاحياء مشغول بالام
و ادعى انه اقل التميز من مطلق ما هو ضروري و غير فيلزم على تقدير اشتاق في اقله تماز و رتب اما لم تتماز عن
ذلك على ما كبره الخارج لو كان تميز المكان جوهر الاستحالة كون الواجب عرضا و اذا كان جوهر افعالا ان لا قسم
اصلا او قسم و كلاهما باطلا و الاول فلا يلزم من خبر لا يخرج و هو ان الاشياء و تعالى شهد عن ذلك على
كبر و اما الثاني فلا يلزم ان يكون جمادى و كل جسم مركب و قد مر انه في المركب ينشأ في الواجب الذاتي و غيره فثبت
بنشأ ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب و ربما يقال في الجبال الثاني لو كان الواجب جملة المقام بكل خبره
علم و قدرته و حجة متعارفة لما قام به و لا ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بكلين فيكون كل واحد من جسمين
مستقلا بكل واحد من الصفات فيلزم حدوث الالته و هذا مستحيل فيلزم ان الانسان الواحد علما و قاصدا و ان
احياء كذا بقصر و ليل بالانسان الواحد نظرياته فيه و انه لا يستلزم لان نفع جدا يجوز قيام نصفه الواحد بجزء
من حيث هو مجموع فلا يلزم و ان لم يرد و ربما يقال في ثلثي المكان عنه انه لو كان تميز المكان سا و بالساير التميز
في ما به فيلزم ان مقدم الاجسام او حدوثه لان احتمالات تخلف في الاحكام و هو اى هذا الاستدلال
بناء على تناقض الاجسام بل على تناقض التميز بانه لو كان تميز اى اى ان جسمين في اى
سا وى الاجسام في التميز و لا بد ان يخالفهما غيره فيلزم ان المركب في ذاته و قد علمت في صدر الكتاب ما به
و هو ان الاشتراك و التماز وى في الاعراض لا يستلزم ان المركب اى اجزاء الجسم على ارباب البه و المكان و هو
خمس الاول ضرورة ان كل اى به به تميز بان كل وجود و هو تميزه لو حال فيه فيكون شخصا بمجته و كان انما
او تبا و انما مع الضرورة العقلية و اما ذلك حكم الواجب في ضرورة و انه غير مقبول فيما ليس بنجوس و ربما يقال
في قصوره اى تصور وجود لا خير اصلا بالانسان اقل الاشتراك بين افراد و علمنا به فانها موجودة ان
ليس التميز فيها اى اى فلا يلزم ان يكون تميزا او حالا فيه اقصا بقدر معين و وضع مخصوص فلا يطابق
افرادا قطعية لحدود و الا و مضاع فلا يكون شيئا كذا ينشأ و اما الثاني فلا يلزم ان يكون بالما به اقله
و وضع مخصوص و الا لم يكن تميزا قطعية فان قلت الانسان لا يشترك لا بد ان يكون له اعضاء و خصوصه من
عين و غير ذلك و غير ما على ارضى مختلفه و مقادير متباينة و اما و مقادير و لا شك في انه من حيث
هو كذلك يكون تميزا فقلت انه انما يلزم و الا لم يوجد تلك الاعضاء و من حيث انها كذا يشترك و لا تشبه
في الانسان اقله و هو كذا و اما قال ربما يستهان في قصوره و لم يقل و ربما يستدل عليه لان الاستدلال
به موقوف على وجود اقله الطبيعي و وجوده في الخارج مع انه مختلف في الكمالات الاستحالة المذكورة فانما
مع ذلك الاختلاف انما في كل موجودين فاما ان قيل و انما هو اى الواجب قسم ان كان متصلا
بالا لم تميز و ان كان منفصلا عنه فذلك و انما هو اى من اطرز الاول اى الاحكام الوهمية و قد مر

تم خلقوا فاعلموا انهم قائلوا هو جسم اى موجود وقوم اخرون منهم قائلوا هو جسم اى قائم فبطلان
 معمم على التفسير من الاثبات التفسير اى هلاقي فقط الجسم عليه مراعاة التوقيت ولا توقيف من زمانه فاعلموا
 هو جسم حقيقة فبطلان هو مركب من جسم ودم فاعلموا ان جسم الانسان وغيره وقيل هو نور مثلا لا كما يسمونه ليعلموا وطوله
 سبعة اشبار من شبر فبطلان هو جسم اى من الجسيمات من سائر القول انه على صورة انسان امر وشاب مجده فقط
 اى شديدة الكثرة وقيل هو شبح جسم الكسوف والنجمة تعالى فبطلان السبطيين والموتى في البطولات انه لو كان
 جسا كانا شجر او الارز قد اطلنا في المقصد الاول ايضا يلزم تركيب وجوده لان كل جسم كذا وكذا
 خان كان جبالا صفت الصفات الاجسام اما كلها متحدة ان بعضها يلزم التبرع بلامرج فذلكم كماله
 من خارج وذلك استواءه ذات الى تلك الصفات كلها او الاصل في اى شئ في ذاته في الصفات
 بذاك انشراحه في غيره واما فيكون تشابها على تقدير كونه جسا فيخصص لانه بمقدار عين وشكل مخصوص فبطلان
 بهما ولا يكون جسام تكون فيخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم التبرع بلامرج وبذلك اى الجبر في الاتصاف
 بذاك الشكل والقدار وجسم ما تقدم من ان كل موجودا يتميز او عال في التميز كما شهد به المبدء والحق في
 عمالاته فيكونه حقيقة والاول هو الجسم واما كل قائم فبطلان جسم واما الايات والاعاديت والانه
 على كونه جسا واجوب اجواب

المقصد الثالث في ان تعالى ليس هو هو ولا عرضا اما يجوز فنقول انه منسوب عنه ثم انما
 فلا انه يتميز بالذات وقد اطلنا واما عند الحكم فلا انه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لاني موضوعا
 وذلك انما يتصور فيما وجوده غير تشابها ووجوده الواجب نفس بنية فلا يكون هو هو عند فهمه واما عرض
 فلا احتياج في وجوده الى كونه والواجب يستغن عن جميع ما عداه فاقسم ونظرف حفظ وتامل
 المقصد الرابع في انهم ليس في زمان اى ليس بوجوه وجوده واما انما اى لا يكون حصوله
 في زمان كما ان من كونه مكانا انه لا يكون حصوله في المكان عدا ما افاق عليه الباب لسل ولا يبر
 فلو قلنا في خلقه فاعلموا ان كانت مذاهب الجمعية بخر اليه كما يحكي الى كونه في المكان اما عند الحكم فلا يلزم
 عند فهم مقدار كونه في الجاهات فلا يتصور فيما لا خلق له باحواله وكونهه وتوضيحه ان التميز المندرج في زمانه
 يحسنه انما يميز بالزمان ويطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتميز الذي يخلق بالان الذي هو طرقت
 الزمان لا التميز فيه اهلا لا خلق في الزمان فاعلموا وجوده تعالى متعارف للزمان وحاصل حصوله واما انه
 زمانى او انى اى واثق في اى مكانا واما عندنا فلا انه اى الزمان متحد وبغيره يتحد ولا يتصور في التميز
 فاقض في الزمان به رجب فبطلان شدة تعالى عليه على تميزه هذا الاصل الذي مدناه انما حكم ما ذكرنا
 انما هو انما هو حادث ما حدث الزمانى كما هو انما او حادث الذي كما هو اى الحكم ففقد
 الباطن اى جسا عليه كونه موجودا اى جسا فبطلان الزمانى والارام كونه تم واما في الزمان بل هو ففقد

ذاتی عندی و قسم سا و س عندی که تقدم بعض افعال الزمان علی بعض و نظم ان بقا و بقیس عبارت عن وجوده
فی زمانین و الاکان تم زمانیا بل هو عبارت عن اتصال عدمه و مقارنته مع الازمنة و لا تقدم عبارة ان يكون
قبل کل زمان و الا ان یصعب به العبارة و انه ای ما ذکرنا من انه لم یس زمانیا بسط القدر فی تدفق الازلی
و لعل یس کلام الازلی یحیثه الماضي و لونی امور مستقبل الواقعة فیما لا یر ال کقولہ مفر و ما ارسلنا نوحا
و ذلک لانه اذا لم یکن زمانیا بحسب ذاته و لا بحسب صفاته کان بحسب کلامه الازلی بل جمیع الازمنة علی
السویه الا ان حکمته هو تمکنت التبعیر عن بعض الامور بصیغة الماضي و عن بعضها بصیغة مستقبل فسطح
به التفرقة فی حدوث القرآن من انه لو کان قد یأخره الکذب فی اشغال ما ذکرنا ان الاسباب لم یکن
و اما فی الازل و منها اسرار آخره لا یجوز ان یقاله یحیثه ماضیا و اذ قلنا کان الله موجودا فی الازل و
سکون موجودا فی الابد و هو موجود الآن لم ندبر ان وجوده واقع فی تک الازمنة بل اردنا ان
مقارنهما غیر ان یعلق بها الخلق الزمانیات و منها انه لو ثبت وجوده و جرات غایة لم یس بین زمانیه
و منها انه اذا لم یکن بالقیاس الیه ماضی و حال و مستقبل فلا یزعم من علمه بالتغیرات فیرفع علیه
یزعم ذلک اذا وصل غیر الزمان

المقصود انما یس فی انه تم التبعیر غیره لما علمت فیما تقدم ای فی الوقت الثانی من التبعیر اتحاد
الانثین مطلقا و فی انه لا یجوز ان کل فی غیره و ذلک لان کلول هو حصول علی سبیل التبعیر فانه ینبئ بالوجه
الذاتی و انما یستثنی عن کل لانه کل فی غیره و ذلک لان کلول من حاکمة و یخیل ان بعض المنفرد بالذات
ما یجوز الی کل لان ما بالذات لا ینزل و لا یتبعی الیه ای الی کل لانه ذات فان الاستثناء عدم الاعتبار
فلا و یحییها و یزعم منین حاکمة الوجوب قدم کل فیلزم محالان معا و یس اذ کل فی قتی فان کل ان قبل
الانقسام لزم نفسا و یرکبه و یتبعی الی حاکمة و یجوز و الا ای وان لم یقبل الانقسام کا یجوز و یس
کان الوجوب هکذا و یرکبه و یس فی جسم فذاته قابله لکلول فی جسم و الاجاب من شاة
القبول لکن کما من یجوز اهر افردة انما ثلثة و انما یخصیج بعض الاجسام دون بعض للفاعل المختار فلا یکن یزعم
بعدم حلوله فی اینه و انما فوسی لطلان و انهم مترت به و یرکبه علی بان من حلولة فی غیره کوز
تخیره تبعا لتخیر کل فیلزم کوز تخیره و فی حاکمة و قد یطلان و قد عرفت فصفه لان کلول مفسر بالانقسام
ان عت دون تخیره من تخیر کفیت و ان یقتض بعضا فانه فاما فایه فزاة و لا تخیر منک بتبعیه کما
لا کل ذات فی غیره لا یحل صفته فی غیره لان الانتقال لا یصور علی الصفات و انما هو من خواص لذات
لا مطلقا بل الاجسام و العلم ان الخالق فی زمین الاصلین فی عدم الاتحاد و عدم کلول هو اینه ثلث
الاول انفساری و لما کان کلاما محظا و لذلک ثلثت فی نقله شراری ما یس بالشم نقل و یس
نهیهم انهم ان یقولوا با اتحاد ذات الله ثم یسج کلول ذات فیه او کلول صفته فیه کل ذلک ما

و بجا عدم بعد الوجود فیکونان حادثین و الفلاسفة یثبتون الالفاظات ای قالوا بوجودها فی الخارج است
 عروض لمیهة و لعلیهة التبعید و تبیین لذاته تم کما تم تقدیرہ . ایضا الی قیام اکو ادب و واجب بحدان التبعید
 الالفاظات و هو جائز کما تقدم فی تحریر عمل التبعید فمردا لا شریح و ان تعلق التبعید بحدان التبعید و کذا مراد
 الی کمین و یکما یحیی و ان تعلق العلم و المرید و الحکما و التبعید و انقول هو لا و هو الی تبعید و الاحوال فی
 ذاتہ کما نبهناک علیہ و کما لا لا یثبتون کل مناداة علیہم الالزام بالمیة و لعلیهة و نقار بها انما اضافت
 لا وجود لها تنبیها علی ضابطه فیض ب فی وضع ماتک بہ انفس الصفات علی کثرتہا تم حقیقہ حقیقہ کما سواد الی
 الوجود و کمیهة و حقیقہ ذات انما کما علم و المقدرة و صانہ حقیقہ کالمیة و لعلیهة و فی عددا و الصفات
 لعلیهة و لا یجوز ان یسبغ الی ذاتہ تم ان یفرق فی القسم الاول مطلقا و یجوز فی القسم الثانی فانه لا یجوز التبعید
 نفسه و یجوز فی متعلقه

المقصد السابع یحقق الفاعل علی ذاته تم لا یثبت بشئ من الاعراض البسوس بحسب ظاهر ادب البان
 عالم و اللون و الرائحة و الالام مطلقا و کذا الفلذة کسبیه و سایر کیفیات الخسائیر من التبعید و الخزن و الخزن
 و نظائرہا و انما کلاما تاجیه للمزاج المستلزم للترکیب المتناهی للوجوب الذاتي و اما الفلذة فمتعلق بالمیلون
 و اثبتنا الفلاسفة قالوا الفلذة اصرک للعلم فمن ادراک کما لانی ذاتہ انذہ و ذلک فردی یشیر الی الوجود
 ثم ان کما لانی اصل الکلمات و ادراک اقوی الادراکات و وجب ان یکون لذاته اقوی لذات
 لذک قالوا علی شیخ هو السبب الاول بذاته تم و واجب لان ان الفلذة نفس الادراک کما مر و ان
 کان سببا لذلک فقد لا یکون ذاتہ قابله للذلة و وجود واجب لا یطی لوجود سبب دون وجود قابل و ان
 سلم قبول ذاتہ ما لم تکت ان ادراکنا عامل لا دراکه بحقیقہ تم یکون هو سببا للذلة کما دراکنا
 و لو قدمه اسوال الثالث علی الثانی لکان له وجوبه کما لا یخفى علی ذک فطرد

سلیمة و اشد اعلم بالصواب

المقصد الثالث فی وجوده تم و ذلک من سائر التبعیدات انما بالمشکک المقصد واحد و هو ان یتمتع بوجوده اثبتین اما
 علما و نقلا و ان یتمتع بوجوده و یجوز ان کل منهما واجب لذاته و ذلک لوجوب الاول لوجوده و یحان و قد
 قدم ان الوجوب نفس لمیهة فاما یزعمان لا یتمتع الا بقیة مع التشارك فی تمام امیهة التبعید و التبعید
 لمیهة ذاتہ مع اذ یلزم ان لا یکون شیئ منها و حیاء و المقدر خلافه و هو ای هذا الوجوب معنی علی ان الوجوب
 وجودی و یثبت کون نفس لمیهة فان هم لکم ذلک تم الذست و هو فارسی صرب معنی الی علی طیق علی
 مخرج فی انما صوب و بعد اذ اسی تم استدل لایم علی هذا المطلب کما یخشی علی مقصد و لم یتمک و لم یتم
 کون الوجوب علی قدر برتبه نفس الما بیهة و لا یتم کون التبعید امر التبعید الایام و التبعید حیث یثبت انما
 لکن منها اذ قد فرغنا عنهما ای من بانیین المقدمین و اثبتنا فاقدم الثانی من الی بجان الوجوب

كل احد ما اتي الوصف على الذات دون حمل الاخر اى الذات عليها حصل له وجود زيادة الوصف على الذات
ولكن في ذلك ان تصور الوصف الى كنهه يقتضيه الوجه الثالث لو كان العلم بنفس الذات والقدرة على نفس الذات
كما ذكره ان كان العلم بنفس القدرة كمكان انهم من العلم بالقدرة امر او هذا انهم يرون بطلان ذلك الاحمال في
باقى الصفات التى ادعى انها عين الذات وعندها الوجه من الخط الاول اى الوجوب بقى عليه ولا يراى هو الا براه
ليست يدل على تناقضه في العلم والقدرة ومنازعتها للذات لا على قنار حقيقةهما ومنازعتها لما والاعتناخ فيه
هو الثاني دون الاول فمشتا بهذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم اشئ وحقيقة فان قلت كيف تصور
كون صفة اشئ عين حقيقة مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمنازعة لصاحبه وهل هذا الكلام خييل
لا يمكن ان يفيدك به كما في سائر القضايا الخيلية التى ينتج التفسير بقى بها فلا حاجة الى التللى استدلال على حقيقة
قلت ليس معنى ما ذكره ان هناك ذاتا والصفة وبها اتحادان كما تخيلته بل امناه ان ذاته تعالى تبرز على
على ذات وصفه مما مثله وانما ليست كافيته في بركات الاشياء عليها بل كماله في ذلك انى صفة العلم انى تقوم بطلان
توهمه تعالى في ذاته لا يمكن في بركات الاشياء وهو بما عليه الى صفة يقوم به بل لمفومات باسرها كقوة على الازل والقدرة
هذه الالهيته حقيقة العلم وكذا الاحمال في القدرة فان ذاته تم موفرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في دورها كمالها
والصفات متحدة في الحقيقة متنازعة بالا اعتبارا وبقوم ودرجتها اذ اتفق الى اننى اصفات من حصول نتائجها
وغيرها من الذات وهذا راجع الحكماء بانها لو كان له صفة زائدة على ذاته لو كان هو فاعلا لتلك الصفة لا تستند
جس الامكنات اليه وقابلها اليه لقيامها بذاته وقد تقدم ابطاله وارجوب لانهم يطالونه وقد تقدم الكلام
عليه وارجح المستندة الى حقيقة لوجوده ثلثة الاول ما من ان اجابات اقداما كفى وكفى انصارى وارجوب
ما من انهم من ان كفى اجابات ذوات قد يوجد ذات واحدة وصفات قدما والثاني عاليتها وقادريه واسباب
فلا يتبين الى الاخر وارجوب ان اجمالية عندنا معنى نفاة الاحوال ليست امر او اقيام العلم بتفكيك لمصعب على جواب
انضى عليها بانها وارجوب واصل ان العلم صفة قايمة به تم لو كانت هناك صفة اخرى تسمى عاليتها حتى ينجح تفكيك علمها
بانها ووجه فلا يكون محتاجة سائلة بالمعلم وان سلم ثبوتها فالمراد بوجودها ان كان ابتداء ظهور الذات عنها ذلك
لا يمنع استنادها الى صفة اخرى ووجه ايضا بهذا المعنى انى صفة العلم قايمة بنفسه المتنازع فيه بيننا ونحن نخبر
وانتم لا تجوزونه وان اردتم انها اى اجمالية واجبة لذاتها فليعلمنا طاهر فان احصته في هذه محتاجة الى موفرة
فتبين انما هو بالوجوب الذى فى اننا لست بصفة كمال فيكون على تقدير قيامه بصفة زائدة به ان يكون هو
تافضا له به متمكلا لغيره الذى هو تلك الصفة وهو بطر اتفاقا وارجوب ان اردتم بانكم كماله لا يغير ثبوت
صفة كماله ان اردتم على ذاته لانه فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره اى غير المعنى الذى
ذكرناه فهو موهوم ولا معنى لصفته ثم يجوز ان نؤمنه لما ادعينا ونفخه ان لم يجرى فتاوة فهو صفة كمال من غيره
لا اقصانه لانه بصفة كمال اى غيره ولا نؤمن من غيره جو انشائي الاولون لكونه غيره ان يقال تاثيره قسما

الصفة

لكن اذا نشأ على هذا الالهيته والقدرة على ان يكون الذات

سبحه بغير ايد التاخير لان الواجب ان يولى وكذا قدرته وتعلقها بخلافه فلو كانت الاثر منه وهو بطلان اثره فاعاد
 حادث اتفاقا فاصح ما سلمه راكبه واما لانه انما يتعلق بتعلقه الى موجب من خارج وسبب ذلك المخرج كالمخرج
 بالفعل واللازم الايجاب بل كان جائزا فهو سببه ايضا فيحتاج الى موجب آخر ويلزم ان يثبت في المخرج
 وبما هو بغير اختيار ان تعلقها بما بعد المقدم من انما هو بغير اختيار لا بما خارج وليس كالمخرج فليقل ارادة الممتنع
 بما بعد مقدمه الى مزاج كالميتا في طريقه الهارب وقد جرى العرف ان قوله اول ما يستغنى اليه من
 المخرج قلنا لا يلزم من تجميع المقادير لاحد مقدمه على الاخر بل هو مخرج ودواع ترجيح احد طرفي المخرج
 في حد ذاته من غير المخرج الموتر فيه او متعلقا به فيكون بعيدا كما ان رايه بقوله وبما يستغنى عنه فالسبب ايضا
 من موثر قديم بل هو مخرج اسي بلا مائة غير ترجيح بل هو مخرج اسي بلا موثر ههنا متاخره ظاهره ولا يلزم
 من محتملة محتملة اسي من محتملة الاول محتملة الثاني والآخرة ان يثبت به بغيره لا يقل شدة باشتغال الثاني في محتملة
 لم يذهب الى محتملة احد من المحتملات ولا يشهد كذلك باشتغال الاول ومن ثم يري جمعا يجوزونه وربما
 يستنار ان تعلقها لانه انما يقال بالفعل مع الله اسي اولى بالوقوع ولا يثبت الى الواجب فلا يلزم الايجاب
 ولا يستلزم ايضا اسي مخرج آخر لئلا يثبت وقد عرفت محتملة بما من ان الاول هو المتعلق الى احد الواجب غير
 كالتحيز في صدور المحتملات من الموتر قوله كذا ثانيا يلزم قدم الاثر قلنا منتهى وانما يلزم ذلك في الواجب
 الذي اذا اقتضى شيئا لانه انما يقتضيه وانما اولى بغيره الى الاثر منه سواء واما المقادير الذي هو موثر تام يجوز
 ان يتعلق قدرته بالاجاد وفي ذلك الوقت الذي اوجدها حادث ودون غيره بلا سبب سبب ذلك الوقت
 فان ضروره ان يقل بل على الله في بين المقادير المتأخره اولى بغيره الى اسي ان كل احد يفرق بين كونها كمال
 مختار اسي قياره وقدره وكونها كمالا بطبيعة خلقه وقت فعل المختار في مخرج لم يتحقق بينه وبين الواجب فرقا
 فان قيل غير ادوية ثبات لهم في ثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله تعالى وقدرته
 شاملة من الاثر الى الابد بترجيح احوال اعيان ويجادها في وقت معين وان كان في صفاته مع
 فوجو ذلك احوال في ذلك الوقت واجب بالذات لا بالاعتبار الا ان الله اورد في صورة احوال
 فقال اذا كان قدرته شاملة بهنذا اطرفت في الازل على هذا الوجه وهو ان يوجد في وقت فانه يجب جود
 في ذلك الوقت مع فاسي فرق يكون بين الواجب والاحتياط فقلت افرق بينهما على تقديره واجب بالفعل
 من المقادير انما بطرفه في ذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلق قدرته لستوسى اليه اطرفان ووجوب هذا اطرف
 وجوب شبهه وتعلقه بغيره والارادة به لا وجوب ذاتي كذا في الجملة بالذات ولا يثبت عقلا تعلق قدرته
 بالفعل بل لا من الترك وبكس واما الواجب فانه تعيين تاشو في احد جهات تاشو في الآخر عقلا وبكس
 من هذا ما قد قيل عند تمام المرحلات من المقدرة التامة والارادة ايجازته والوقت والآلة والمصلحة وكونه
 الموفق كالموجب بالفعل واللا محتمل ان يوجد ههنا تارة ولا يوجد ههنا تارة رانه ترجيح بلا مرجح فانما

لما فرقت بين الموجب والقادر في ذلك بل في ان شاء الله تعالى في القادر سرية التغير لكنهم قالوا بان
 انما تصوروا ذلك كان شرايط تافير الموتر متفصل بجهة واما الذي يكون سببا لكل ما سواه فانه ذاتية متبعية عليه
 فكذلك تافير في غيره لا تافير مطلقا وجوب متبعية امتناع التغير في تعلق قدرته وادواته وتافيره المتفرع على
 ذلك المتعلق وان قيل هذا وجه ثالث لم وجود ان يقال القدره نسبتها الى الوجود ولهم سواها فما
 لم تعلق باحد بنافه كانت ايجابا لا قدره واحدم غير مقدور لانه لا يصلح اثر الكونه تغيرا صرفا فلا يستند
 الى شئ من لا يكون الوجود بغير مقدور فلا قدره اصلا قلنا لا نعم ان الهم غير مقدور وادواته لا يصلح اثر فان
 عدم المحلول يستند الى عدم علتة كما ان وجوده يستند الى وجود ما وان كان سببا اسي كون الهم لا يصلح اثرا
 في القادر من ان شاء فعل وان لم يشا ولم يفعل لان شأ فعل الهم فالعدم ليس اثره فغول لا للقادر
 كما لو جرد بل يستند اليه انه لم يتعلق بشئ به بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا اولى مما قيل هو الذي
 ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان يستند الى شئ به بالفعل وهذا اولى مما قيل هو الذي
 فيلزم ان لا يكون عدم العلم الا في قروح على اثبات القدره كما هي عندنا فمضى ان يكون صفة اذ
 على الذات تافير بها الاول القدره القافية بذاته قديمة والا كانت عادية فيلزم قيام احوادث
 بذاته تعالى وقدره بطلان وكانت ايضا واقعة اسي صادرة عن الذات بالقدره لما مر في هذا المقصد من
 ان احوادث لا يستند الى وجوب التقديم لا تسلسل احوادث وجودية واذ كانت واقعة بالقدره لزم
 ان لا بالقدره والاخرى عادية ايضا اذ القدره حدوث القدره القافية بتوحيدها الى قدرة اخرى
 فيلزم تسلسل القدره الى ما لا يتناهى وهو المخرج الثاني انها صفة واحدة والا لاستندت تلك القدره
 بالصفة القافية تبا على افسح الاول الى الذات اما بالقدره او بالايجاب وكلها باطل اما الاول
 فلان التقديم لا يستند الى القدره كما عرفت في مباحث التقديم واما الثاني فلان نسبة الموجب الى
 جميع الاعداد هو اقل من صدوره ابيض عنه اولى من صدوره ابيض فلو قدرت القدره بصادرة عن احوادث
 لزم ثبوت قدر غير متناهية مثلا يلزم المخرج كما ذهب اليه ارجس لمصلحة وجود لان
 وجود ما لا يتناهى مع مطلقا وقدرتين لك صفت اسي نسبة الاعداد او بالتقدم من ان عدم
 الاولوية في نفس الامر وعدم ذلك لا يفيده وتيرة اضعف منها بان هذا هو الوجه الى ان الواحد الموجب
 لا يصير عنه الا الواحد ويكمن منه نفى ما عدا القدره من سائر الصفات اذ تافير الذات فيها لا يكون
 ان يكون بالقدره والا فاختار كما سمعت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه الوجود
 بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه شتو الصفات **الثالث**
 قدره تافير متناهية اسي ليست موصوفة بالتناهية لاذ تافير متعلقا اذ تافير ان التناهي
 من خواص الحكم ولا كونه اذ القدره بحسب ذاتها من كيفية فيسبب عنها التناهي واما تعلقا

فشاء اى معنى سلب التناهي عنه جزائيات اللاتناهي له ومعنى لاتناهي ان تعلما لا تقتل عند لا يكون
 تعلما بالغير اى بما وادرك احد واما ان كل ما يتعلق به بالفعل فتناهيها فتعلما شاملا بتناهيها بالفعل وانما
 غير تناسي بالقوة وانما وادرك الاحكام التكميلية من غير تناسي في الصفات كلها فلا تكرر ما يجنبه ان كل واحدة
 من سائر الصفات قد تميزه وغير متحدة وغير تناسي في صفته العلم قد تميزه وواحدة وغير تناسي واما بتناهي سلب التناهي
 وغير تناسي تعلما بتناهي التناهي في تعلما بالفعل والارادة ايضا كذا لكن تعلما غير تناسي
 بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فخصر في كل صفة ما يتناهيها من الاحكام المتفرقة فلا حاجة الى تكرار
 منسبه القدرة صفة زائدة على الذات اما جناس من اثبات زيادة صفات على وجه عام وقت تناسي
 المتفرقة على تعينه بوجهين الاول القدرة في اثباته مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك
 بسبب التعليل بالعلم المشترك ولا مشترك بينهما سوى كونها قدرته فلو كان قد تعلما لم يصلح لخلق الاجسام
 لان علمه عدم صلاحيتها موجودة فيها ايضا والى ان التعليل بالعلم المشترك جازم عندكم فان التعليل مشترك
 وقد علمتموه تارة يكون اشئ معلما واخرى بكونه معلما الى غير ذلك وكذا صفة الردية صفة عندكم خصوصيات
 المتفرقات وهو الحق كونه مشترك التعلفات في لازم واحدكم لقول لم لا يجوز مشترك التعلل والحادية في
 صفة غير موجودة في القدرة القديمة يكون تلك الصفة علمه عدم صلاحيتها فلا تميزى الحكم الى القديم وعدم الوجود
 لا يدل على عدم الوجود اى عدم وجود التعلل الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها الثاني القدرة اثبات
 متعلما مثلا فانها لا تميزى التناهي ان كان القدرة تكملا اى احدى القدر في اثباته لم يصلح قدرة التناهي
 بتعلق الاجسام كمنظرتنا والالام لكن في التعلما لها تميز من مخالفة بعضها البعض علمه لذللك ايضا والى ان
 منع ان مخالفتها المتفرقة الحادية ليست تميز من مخالفتها بعضها البعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لذللك
 التبعث الثاني في ان قدرته بتوحيده سائر الممكنات اى جميعها والدليل عليه ان المتقضى للقدرة
 هو الذات بوجوب استناد صفاته الى ذاته وجميع المقدور به هو الامكان لان الوجوب والاشياء الذات
 محيلان المقدور به نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها
 وادرك الاستدلال بنا على ما ذهب اليه اهل الحق من ان الحمد لم يمسس شيئا وانما هو نوعي محض لا اعتبار فيه
 اصلا ولا تخصيص قلنا خلاصه اختلاف في نسبة الذات الى الحمدومات بوجه من الوجود خلافا للمسلمة
 ومن ان الحمد لا اذلة لخاصة خلافا للحكام والالام متقضى اختصاص لبعض مقبده ورتبه قد تعلما
 دون بعض كما يقولون نعم فعله قاعدة الاعتراف جاز ان يكون خصوصية بعض الحمدومات المشائية
 التميزية ما تميز من تعلق القدرة به وعلى قانون التكميل جاز ان يستند المادة لمجرد ذلك ممكن دون ان يرد على
 التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية وقيل ولا بد من تميزها من التناهي
 كذا كذا من كذا من كذا حقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة المتماثل او

من غير ان يحددها جازي يكون ذلك الاختصاص له واما فلا قدرة على إيجاد بعض خبث فيها و اعلم ان الخلق
 في اول الامر مني عموم قدرته ثم المكنيات كلها وهو علم الاصول فرق متعددة كما يستلزم عليك الا وسيله
 القلايه الا ان يكون خاتمه قالوا انه تعالى واحد حقيقي فلا يعده ان واحد واحد وانه ابتداء هو العقل
 الاول والبرق في صوره هذه ياوسا يملك شرفه من قبل وايوب يبيع قولهم الواحد لا يعده ان الاول
 وما استكونه في انبائه فقد رغبنا في انبائه الثانيه انهم ومنهم مما ياتي قالوا الكوكب الحق كوكب كائن لا
 شيء له من حيث امر في علمنا في الدوران الكواكب السطحيه والشمس والواحد في جوف تلك القمر وجود
 وبعدها من موطنها اي مواضع الكوكب في البروج وادخاها بينهما الى بعض والى السطحيات والبر
 ما شاهده من اختلاف الفصول الاربعه في اتجاهه وفيها من البرد والاعتدال والحر والبرق
 من حيث الاربعه من بعد ما من في وسطها فيما بينها وتأثيرها في المواسم بالساده والحر والبرق
 ان الدوران لا يفيدها ايضا او تحقق الخلف كما في التوابعين احداهما في غاية الساده والاخر في
 غاية الحرارة ولا يمكن ان يقال ذلك على ما بيننا من تفاوت في وقت الولادة لان تفاوت بعدد
 واحدة لا يوجب تغير الاحكام فمنهم بالاتفاق فيما بينهم وتسميها اقسام البرق على تعيينه فان البرق
 السطحيه والشمس شاهده بان لا يؤثر في الوجود الا الله تعالى كيف ونقول لهم ما يقتضيه من الاحكام
 لا تنسب لكم في قولكم انكم قد اخطيتم ان الاقلام بسيطه فاخروا ما عساه في في الساده فلا يكون
 جبل وريقه حارة او سيوة او سارية وجبل وريقه اخرى باردة او غليظة او ليقة الا حكما بحتا وكذا الحال
 في جبل بعض البرق بيتا كوكب وبعضها بيتا كوكب آخر وفي جبل بعض البرق شرفا وبعضها وبال
 الى في ذلك من الامور التي يدعونها فانها كلها على تقديرها في تلك الحركات ثم نرد ونقول ان
 ان كان بسيطاً فقد جعل الاحكام التي نؤمنها لما ذكرناه والاسفل علم الله اذ بناه ان
 القلايه بسيطه في كايه بسيطه متشابهة في نفسها وكم كانت الخلقه اشبهه والبرق صوره منها
 القلايه حركات مختلفة على اوضاع متمايزة يكون حركتها كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم
 منها حركات متمايزة كما عرفت واذ علمت الله علمت الاحكام الخجيرة لانها منية على الله
 التميزه لهم والا فلا ربح ولا خسر ولا فرق ولا ربح فكيف ثبت لها الاحكام المتمايزة عليه
 لا يقال وان كانت بسيطة مساوية الاخرى في الماهية فالبرق كوكبه بالثواب التي لفة طيار
 والبرق في تلك الاحكام ليست بنفس البرق المتوافقة السطحيه بل يقرب كوكبها الثانيه
 من السياره وبعدها قدامها وبعدها قدامها والاحكام المختلفة على تلك اوضاع
 الكوكب السياره بكمالاتها من الثواب المذكورة في البرق لاننا نقول البرق كما علمت تميزه
 في تلك الشمس الذي لا كوكب فيه على انهم وان امكن ان يقال فيه كوكب صغار غير مرتبة

التی فی صفاتہ تحقیقہ و عمر من علیهم بعض المتعین وقال انهم مع ادعائهم الزکا وقد ناقص کلامهم هنا
 فان بحیثیات معلولہ کما کلیات فیلزم من قاعدتهم انذکوریہ علیہا وینظر لکفر ابقاؤانی و فتمہ الی تخصیص
 القاعده انما یجب سبب مان ہو نتیجہ کما ہو در باب ارباب العلوم الخفیۃ فایتم خصصون قواعدیجی بوان نتیجہ
 اطروا و ذلک مما لا یستقیم فی العلوم یقینۃ السبب لعلانی ان علیہ تدریس المعنومات کما انما تدریس و انما
 و المستند فهو جم من القدرة لانما یحقق بالکلمات و دون الوجہات و المستندات و انما علیہا میوہ علیہا
 لتل عام فی القدرة و ہوان موجب للعلم ذوات و مقتضی للمعلومیۃ ذوات المعلومات و مغلوہا نسبتہ الذات
 الی کل سوا فاذا کان عالما ببعض کان عالما بکلیہا و الخ لعل فی ہذا الاصل بعض فرقہ است والا کما
 من قال من الذہرۃ انہ لا یعلم نفسه لان العلم نسبیہ و نسبتہ لا یکون الا بین شئین استعارین ہما
 طرفا یا بالضرورة و نسبتہ اشئی الی کلمہ محال اول انما یرتباک و الجواب من کون العلم نسبیہ مختصہ بل ہو
 صدقہ حقیقۃ ذات نسبتہ الی العلوم و نسبتہ الصقۃ الی لذت مکتبہ فان قبل ملک صقۃ الی الذات و جبہ قال
 بعضهم ملک الصقۃ یقتضی نسبتہ بین العلم و العلوم فلا یجوز ان یکونا متحدین قلنا ہی نفسہ نسبتہ بینہما و ہوا
 العلم و نسبتہ بینہما و بین العلوم و ہما مکتبان کما عرفت و اما نسبتہ بین العلم و العلوم فی ہما نسبتہ
 الاولی من ماتین انذکوریۃ عتبرت بالعرض فیما بینہما فلا اشکال سناہ ای کون العلم نسبیہ مختصہ
 بین علمہ و معلومہ لکن لاظم ان اشئی لا یشیب الی ذاتہ نسبتہ علیہ فان اختیار الاعتباری ملکات تحقیق
 ہرہ نسبتہ و کیف لا یکون کذلک و اعدنا علم نفسه مع عدم اختیار بالذات لا یقال ذلک ای علمنا ہذا
 جائز لکیب فی نفسنا بوجہ من الوجہ ای ہوا کان ترکیبنا جیاد و ذہنیاد و کلا سنا فی الواحد الحق و الغیہ
 لا تکفر فیہ اصلا فلو کان عالما بذاتہ لزم تحقق نسبتہ بین اشئی نفسه قضا جملان و مرکب اذ فی کثیرہ یکوز
 ان تصور فیما نسبتہ فلا تجب التخصیص لانقول اعدنا علی قدریہ علیہ بنفسہ لو کان نسبتہ الی کل جزئہ فقد
 حصل لہ اذ قد تحقق نسبتہ بینہ و بین جمیع اجزائہ و ہو صبیۃ لولا فلا تعلم الا احدہ بنیۃ فیکون العلم
 غیر معلوم لان جزئہ فیہ کل فلا تعلم نفسه و افروض خلافتہ فان قلت من انی ثبت استعارۃ الاعتباری
 المصحح للنسبۃ قلت من حیث ان ذات الشئی باعتبار صلاحیتہا للمعلومیۃ فی ملکۃ متعارفہ لہا باعتبار صلاحیتہا
 للمعلومیۃ فی ملکۃ و ہذا المقدر من اختیار کیفیہما و التناہی من ملک الفرق من قال من قدما و الفاعل مختصہ
 انہ لا یعلم شئی اصلا اول العلم نفسه اذ یعلم علی تقدیر کونہ عالما بنفسہ انہ یعلم ذواتہ تفسیر علمہ بنفسہ و قد
 بینا متناہ فی مذہب الفرق الاولی لا یقال لاظم ان من علم شئی علم انہ عالم بہ و الا لزم من العلم
 بنفسہ العلم بالعلم بذلک اشئی و کچہ فیلزم من العلم بنفسہ و اعدنا علم باسور فیہ متناہیہ و ہو محال لا نا
 نقول للمدعی لزوم امکان علمہ بہ ای بانہ عالم بہ و ذلک مما لا یحتاج فیہ فان من علم شئی علم انہ
 ان یعلم انہ عالم بہ بالضرورة و الا جائز ان یکون اعدنا عالما بالسطح و انظورت ہنا یر لعلوم الخفیۃ

و اکثره الباحت انما باللیل القطیة و لكن لا یکن ان یعلم انه عالم به وان اتفتحت الی ذلک و بان سنی
 الاینها و ذلک فسطح ظاهرة و اذ انهم الاسکان ثبت المدعی لان اسکان المخرج و الجواب بان ان
 و یقین منه ثم علمه منسأ و الملازمة و قلنا ضرورة التي ذکرناها انما هی فیمن سیکینه اعلم نفسه و ان ان
 علیه منسأ بطولان انما لی نفسین بهذا العلم امکان بالعرض و انما بقدر طولان ما ذکره فی انما
 انه لا یعلم نفسه انما لثمة من الفرق انما لثمة من حال انه تعالی لا یعلم غیره من کونه عالما بذاته و ذلک لان
 اعلم بالشیء غیر العلم بغيره و ای بغير ذلک انشی من الاشیاء الاخر و الاکن علم شیء علم شیء الاشیاء لان اعلم
 بحین العلم بها و هو یط و اذ اسکان اعلم بالشیء ما یط العلم بالشیء فیکون انما بحسب کل معلوم علم علی عدة
 فیکون فی الایة اکثره منسأ غیر منسأ بغيری العلوم بالمعلومات التي لا یتنبأ بغيری و ذلک محال بالقطعی و یحتمل
 انه ای ما ذکرته من کثرة العلم کثرة الصفات و الصفات و کون الانا لا تم تعد و ذات اعلم لتعدد المعلومات
 بل العلم و وحدت تعد و تعلقات بحسب معلوماته و ذلک ای بکثرة الاضافات و العلاقات لا یتنبأ لانها
 امور اعتباریة لا سوجدة الی الایة من تلك الفرق من حال انه یفعل غیر المنسأ بغيری اذ الحقول متميزة من
 غیره لان العلم بالنفس متميزة و صفة تدریج لانه لو لم یتیز عن غیره لم یکن هو باحقولیه اولى منه و غیر المنسأ بغيری
 غیر متميزة من غیره و یوجد من الوجوه و الاکان له حد و طرف یتیز و یفصل من غیره و اذ اسکان له حد و کثیر
 غیر متناه و یحتمل من و یحتمل من و یحتمل من حیث انه غیر متناه یعنی ان المجمع من حیث
 انه مجموع متمیز عن غیره بوصف الانسأ بغيری و معقول کجبه و ان کانت اجاده غیر متميزة کما ذکرتم و فی غیر
 لان ذلک الوصف انما الانسأ بغيری و اذ عارض غیر المنسأ بغيری و یوجد غیره باصدق علیه انه غیر متناه و یحتمل
 انما وقع فیة لانه الموصوف بالانسأ بغيری لانی ذلک العارض من المفهوم لان موصوف بالوحدة و لما اجتمعت
 يقال المراد ان المجمع باصدق علیه معقول باعتبار عارضه لان عارضه معقول فی نفسه بشرای و فیه فقال و
 بالحد فالتزاع فی غیر المنسأ بغيری ففیض لا یحالا و ما ذکرتم علم الجانی لانسأ فیه لاحد کفیت و لا بد منه فی کل کثیر
 تیزه انما فی المعقول کما حد من غیر المنسأ بغيری و انه یتیز من غیره من تلك الاما و من غیره و لا یفر من غیر کل احد
 و احد من غیره کل مخرج یحتمل و لما لزم من هذا الجواب کون غیر المنسأ بغيری معلوما له ثم مفصلا لا یحالا
 علی ماکس الجواب الاول اعرض عنه ایضا فقال و الحق ان يقال لانه ان المعقول انما یجب ان یتیز
 له حد و انما یتیز من غیره و انما یكون کذلک ان لو کان فیه تیز و اذ لفصا له من غیره بالحد و انما
 و ان یتیز لان وجود التیز من غیره فی نفسه انما یتیز منها من حال انهم جود لفصا منسأ لا یفصل
 انحرکات التیزه و الا فاذا علم خلافه ان زید انی المراد ان ان لم یخرج زید فاما ان زید و ذلک و یفصل
 و انیس فی المراد و یفصل ذلک العلم بحدیه بحاله و الا ولی لوجب التیزه و ان من منفعة الی غیره
 و انما یوجب الجمل و کلاهما تفصل کبینه تیزه من فاعلا و کذا لا یفصل انحرکات المستحکمة و ان

من حيث هي ارادة لبنيها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كليهما تعلقها بهذا الضد وتعلقها بهذا
وكليهما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في آخر فيعود الكلام فيها فيقال لا يمتنع
من تخصيص مغايرة العلم والقدرة والارادة فثبت صفة رابعة ويلزم التساوي لان ذلك امي تساوي نسبة
الارادة الى الضدين والاقاات حتى يلزم التساوي صفة تعلقها باحداهما وتوقعه في وقت معين لذاتها المتصورة
فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذ تعلق الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى
وجه مخصوص فوجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويتنوع الجانب الآخر في ذلك الوجه
وسلب الاختيار فلنا امي لانا نقول وقد مر مثله وجوب الشيء بالاختيار لاينا في الاختيار بل تحققه لانه فرع
وهنا يبحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكان كل واحدة منهما لذاتها
متعلقة باحد الجانبين اتحدان يقال اذ ان لم يحدى الارادتين ذات المرء لم يكن له الارادة المتعلقة
بالجانب الآخر لانه الارادة الاولى فلا قدره بحيث صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة و
حدوثها وان لم يكن مغايرة لما يلحق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحد جانبيها
لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الابطال وما ذكره من ان الوجوب المرتب على الاختيار لاينا فيه
انما يصح في القدرة بمعنى ان شأنا دخل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويرونه وذكر وربما قال الحكماء
ان لانهم ان كل علم فهو نوع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجه للعلوم واما العلم الضعيف
الذي كلاسنا فيه فانه يتبع وسبب الوقوع المعلوم فيصالح ان يكون مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه والاشياء
في جواب الحكماء بكون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شيئا منها مخصصا وان كان العلم

البحث الثاني

ارادة تعالى قديمة اذا لو كانت جارية لم تكن انما مستندة الى المختار الذي هو ذاته تعالى لا حاجت
الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة تالته وبهذا يلزم التساوي في الارادات الوجودية وقالت المعتزلة في التجديد
وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انما حادوا في هذا ما يتعداها لذاته تعالى فكانه ما خذ من قول الحكماء
عند وجود المستعجل الغيظ يحصل الغيظ وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المصنف ان قيام الصفة بذاتها
يستلزم ان لا يكون مفعولا وهو ضروري البطلان فكانتم ارادوا بالارادة المحدثات المكتنفة بالممكن
الذي يحدث في المادة وذلك لان المحدث مخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين ثم
فيه الاستعداد والتمتع ومنه ولا يخفى لارادة الالام المخصص كذلك والمحدثات قايمة بذواتها
فلا ارادة بهذا المعنى قايمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القوية
وانتصاص الحوادث باوقاات على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والظاهر
ان يقال وجبا لاختلافهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهو ان مخصص الحادث بوقت يجب ان يكون حادثا في

لو كان موجودا قبله لزم التجسس بلا حرج ولما اعتقدوا ان تخصص الحوادث ارادة تعالى كما وجدوها ولما لم يجدوا قيام الحادث بذاته تعالى التجاؤا الي انهما قايمة بذاته تعالى وقالت الكرامية انها حاوية قايمة بذاته ويعتبر بطلانها من لزوم التسمة في الارادات على ان قيام الصفات منها غير معقول وقيام الحوادث بذاته تعالى وقدر

خامس

في ضبط مذنب المتكلمين في كونه تعالى مریدا قال الامام الرازي في الاربعين كونه تعالى مریدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون نفس ذاته وح اما ان يكون امر سلبيا وهو احد قولي التجار كما من كونه غير مغلوب ولا مكره واما امر توجبيا ولا يبدل من عليه كما كان فيكون اما سلبا بذاته وهو القول الاخر واما سلبا بغيره واما ان ينيل امر قد يقيم قايمة بذاته تعالى وهو قول الصابنا واما بغيره واما بغيره بذاته وهو قول الكرامية وهو موجود ولا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المتعبدية وقيام بذات غير الله تعالى ولم يزل احد ارباب الفقه يظن الاول انما اعتقد في كونه مریدا ويطيل التثافي لزوم كون الجماد مریدا لانه غير مغلوب ويطيل الخامس السادس لزوم التسمة في الارادات ويطيل الخامس فخاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس خاصة انه يلزم عرض لافي محل وان سببه الاصل الذي جميع الذات سوار فاذا كانت الارادة قايمة بذاتها فليس كونه تعالى مریدا بها وكونه غير مریدا بها وكونه ذاته تعالى لافي محل كذلك الارادة لا يوجب اختصاصه به لان كونه لافي محل امر سلبى فلا يكون علته للثبوت

المقصد السادس في انه تمام سمع بصير سمع دل عليه مجموعا علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو في سائر الضروريات الغائية والقرآن وكذا الحديث معلوم بحيث لا يمكن انكاره واما دليله لانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه وقد اخرج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح التفاضل بالسمع والبصر ومن صح التفاضل بصير التفاضل بها او بغيره وسمع والبصر هو الصمم والعمى وانها من صفات النقص فاشتبهت انصافه بها فوجب انصافه بالسمع والبصر ويتوقف بذاته الاحتياج على مقتضى لاصحة لما الاولى انه حي بحيث يشبه حيواتنا المصححة لا انصافه بالبصر والسمع وانه ممنوع بغيره من الخلق والحيوان وغيره فلا يجب كونهما معصومة لذلك الانصاف ولهذا لا يصح عليه سبب حيوة الجمل والظن والشبهة والنقطة مع صحتها عين السبب في تنافي المقدور بالثباتين الصمم والعمى ضدان لهما وهو انهما ممنوعان على ما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوهما عن السمع والبصر انصافه بهما ليجوز ان يتفاد القابلية برسا واما انصافه بعد ما مع استقرار القابلية فانه ليس نقصا عنه كيف وهو اول استدل المتنازع فيها رتبة المقدرة المشاهدة ان محال المحل للخلق عن اشئ وضده وهو دعوى بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه بان الهواء محال عن اللون والطعوم انصافا وكلها المقدور على الربعة انه لا ينفرد عن التفصيل كلها والعدة في اثباته الاجماع على ان سادته مبراة عن شوايب النقص وح فيقول علمي على الاجماع في هذه المسئلة ابتداء ارادة قد اطيعوا على ان تمام سمع بصير واذا انفقوا بالاجماع يكونون سمعة

المقدّمات كيف وجهت الاجماع الدال على التصرف ان ائمتنا بما بالظواهر من الآلات والاحاديث التي تدل على
 صحة الاجماع فانظروا له الدال على السمع والبصر اقوى منهما اى من الظواهر الدال على صحة الاجماع اذ يتجه على هذا
 اعتراضات كثيرة يخرج الى فيها خلاصة الحدود مما هو اقوى في اثبات المدعى الى التمسك بشي يخرج في
 اثباته الى ما هو ضعف لانه تطويل للساق فتعيب الاسباب بالاضعف وان ائمتنا بما اى جميع الاجماع بالعلم الضرورى
 والدين فذلك العلم الضرورى ثابت في استدلاله التي فيها سواء بسواء فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى
 التمسك بالاجماع ثم التمسك في جهة العلم الضرورى فانه تطويل بلا طائل بل نقول اننا لا نرى ما علم من الدين
 بالضرورة كما ذكرناه عليه قد تقدم في مباحث العلم ان طائفة يزعمون ان الادراك اعنى السمع والبصر وسائر الخواص
 نفس العلم بتعلقه الذى هو المدرك وقد اطلناه باننا اذا علمنا شيئا علمنا ما احببنا ثم بعينه فانما نجد بالبداهة
 بين العلمين وقا ونعلم بالضرورة ان العلم بالاثباتية يتشكل على اعز زائد مع حصول العلم فيها فذلك اذ لا بد من العلم
 ولكم في هذا الابطال مناقشة قد حوت هناك فمور لا نرى ان السمع والبصر نفس العلم بالسمع والمبصر عند
 حدتهما فيكونان حادثين وراعيين الى العلم لا صفتين زائدين عليه وفي الحصول تعلق المسلمين على ان
 تعلق سمع بصيرة لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكلمة والابو الحسن البصري ذلك عبارة عن علمه
 بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور من المتأخرين الكرامية انها صفتان زائدتان على العلم وقال
 ناقده ايراد فلا سفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر متفان من النقل وانما لم يوصف بالذوق
 والشم واللمس لعدم ورود النقل بهما واذ انظر في ذلك من حيث الحصول لم يجد له وجه سوي
 ما ذكره هو لا فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع البصريات وبصير مما لا يمكن بالتحمل والآولى مما ورد النقل
 بهما امنا بذلك وعرفنا انها لا يكونان بالاكيتين المعروفتين واعتراض عدم التوفيق على حقيقةهما ان
 يفهما عنه تعالى بوجهين الاول انها تأثير الحواس من السمع والبصر او شرطان به كسائر الاشياء
 وان اى التأثير المذكور محال في حقيقة هذه الاجواب منع ذلك بالعلوم انها لا يحصلان لنا الا بالاعتناء والتأثير
 لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثير فيكونا نفس ذلك التأثير او شرطين به وان سلمنا انه كذلك في
 الاشياء فلم علم انه في الغايب كذلك فان صفاته تعلقها حقيقة فلا صفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره
 نفس ذلك التأثير ولا مشروطا به الثاني اثبات السمع والبصر في الاول ولا سمع ولا مبصر فيه خروج
 عن الحصول والاجواب ان اعتقار التعلق في الازل لا يستلزم اعتقار الصفات فيه كما في سمعنا وبصيرنا
 خلوهما عن الادراك بالعقل في وقت لا يوجب اعتقارهما اصلا في ذلك الوقت

المقصد السابع

في ادعاء التمسك بالدليل عليه اجماع الاغبياء عليهم السلام عليه فانه لو اقرتهم كانوا يثبتون له الكلام ويثبتون
 انه تعالى بالعلم كذا وحسب من كذا واظهر كذا وكل ذلك من اتسام الكلام فثبت المدعى فان قيل صدق

الرسول موثوق على تصديق السدياه اذ لا طريق الى معرفته سواه وانه اى تصديق السدياه اختياره عن
 كونه صادقا وهو اى هذا الاختيار كلام خاص له تعالى فاذا قد وثقت صدق الرسول على كلامه فهو فاجبات الكلام له
 تعالى بامى تصديق الرسول وورطنا لان ان تصديقك له كلام بل هو توطأ المعجزة على وفق وعواه فانه يدل على
 صدقه ثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنس كالفكران الذى يحل ولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يحل بصدق
 وعواه اهل ثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا اخر ثم ان ههنا قياسين متعاضدين احدهما ان كلام الله تعالى حقيقة
 وكلامه صدق فهو قديم فكلامه قديم وتايها ان كلامه لا يتغير من اثر اثره ثم يتعاقب في الوجود وكل ما يولد كغيره
 حادث فكلامه حادث فافترق المسلمون الى فرقي اربع ففرقت ان منهم ذهبوا الى صحة القياس
 الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثانى وقدحت الاخرى في كبراه وقدقت ان خرافة
 ذهبوا الى صحة الثانى وقدحوافى احدى مقدستى الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه اشار
 بلهم بقوله قالت الخنابلة كلامه معروف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم
 المجدد والعلاء قد يمان فضلا عن المصحف فهو لا يصح القياس الاول ومنه الكبرى القياس
 الثالث في هذا الباب ضرورة فان كل حرف من حروفه التي تركيب منها كلامه على زعمهم شرط وبالقضية
 الاخر منها فيكون له اى الحروف المشروط اول فلا يكون قديما وكذا يكون للحروف الاخر الكيفية فلا يكون
 هو ايضا قديما بل حادثا فلذا المجموع المركب منها اى من الحروف التي لها اول زمان واخره او
 وجوده اجتماعا فيها يكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الخنابلة في ان كلامه تعالى حروف
 اصوات وسلموا انها حادثه لكنهم زعموا انها قايمة بذاته تعالى التميز ثم قيام الحادث به فقالوا الصحة القياس
 الثانى وقدحوافى كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه
 الفرقان المذكوران لكنها ليست قايمة بذاته تعالى بل تخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ
 او جبريل او غيره وهو حادث كما ذهب اليه الكراميه بخلاف الخنابلة فهم اجمعوا القياس الثانى لكنهم قد حوا
 في صغرى القياس الاول وهى ان كلامه تعالى صفة له وهذا الذى قالته المعتزلة ولا تنكره نحن بل نقول
 ونسبها كلاما عظيما ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته نعم لكننا ثبت امر او راد ذلك وهو المعنى القائم
 بالنفس الذى يلعب عنه بالا لفاظا ونقول ان الكلام حقيقة وهو قديم قايمة بذاته تعالى فيمنع صغرى
 القياس الثانى ونزعم انه غير العبارات او قد خلت العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يخل
 ذلك المعنى النفس بل نقول ليس تصور الاله عليه في الالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والالتفات كما
 يدل عليه بالعبارة والطلب الذى هو معنى قايمة به واحدا لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف
 باختلاف الالالات وغير المتغير غير المتغيرى ليس معنى هو معنى المتغير مع تغير العبارات
 ونزعم انه اى المعنى النفس الذى هو المتغير غير العلم او قد تغير الرجل عما يملكه بل علم خلافا وليس فيه

وان المنة النفس الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريد كالمحقق بحده بل يطيعه ام لا
 فان مقصوده مجرد الاختيار دون الايتان بالماور به وكالمقنن من ضرب عبد جميعا فانه قد يامر به
 به بريدان لا يفعل للماور به ليظهر عذره عند من يلووه واعترض عليه بان الموجود في ايدي المؤمنين صيغة الامر
 حقيقة اذ لا يطلب فيها اصلا كما لا اذ لا قطعاً فاذن هو امي المنة النفس الذي يعبر عنه بصيغة الامر والامر
 صفة شائعة في الامر والارادة قائمة بالنفس ثم سمعنا ان مقتضى الاستماع قيام الاحداث بذاته تعالى قال المصنف ولو كان
 المنة لانه امي الحق النفس الذي يغير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل الصيغ بالاعتقاد والمخاطبة على العلم
 بما اخبر به او يصير بها الاعتقاد واذن هي الارادة المتكلم لما امر به لم يكن بحجة لان ارادة فعل كذلك موجودة في الامر
 والامر متغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يغير ما لا يعلم او
 بامر بما لا يريد بل لا ثبتت معنى نفسه يدل عليها بالعبارات متغايرة الارادة كما يدعيه الاشاعرة ولكن لم يجد
 في كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول الصبغة في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى ارادة
 الما مور وفي النفس الى كراجه المتغيرة فلا ثبتت كلام نفسه متغايرة لباقي الصفات وقد مر ما فيه اذ اعترض
 هذا الذي قرناه لك فاعلم ان الية لا تتغير في كلام الله تعالى وهو متعلق بالاصوات والصور الدالة
 على المعاني المقصودة وتكونها صفة متغايرة في الله تعالى فمن يقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك
 كما مر اتفاقا ولا نقول نحن وثبتت من الكلام النفس المتغايرة بالصفات فمما يكرهون بوثته ولو سلموه لم
 ينفوا اقدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى فصاح محل النزاع بيننا وبينهم في المنة النفس واشباهه فاذن
 الادلة الدالة على حدوث الانفاذ انما لا يفيد سم بالنسبة الى المحال بلية المتكلمين بقدم الانفاذ واما
 بالنسبة الىنا فيكون لصاحبه الدليل في غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القرآن مطلقا اسي
 بلا تفنيد بالنفس واللفظ في حيث يمكن جملة على حدوث الانفاذ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجد ربي
 عليهم امي لا تعطيم فايده وجدوى بالقياس الىنا الا ان يبرهنوا على عدم المنة التي ادعى على العلم والارادة
 وح تفكيرهم ادعى تقدير هذا البرهان بخبر القرآن في هذه الانفاذ والعبارات ولا سبيل لهم الى
 هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا في تلك الادلة المطلقة لكانت ذكر بعض ادلتهم التي من هذا القبيل ونجيب
 عنها تمكيدا لصحة الكلامية وثبوتا لطلب الحق في مزاج الا واهم وهو من الحقول والحقول اما
 الحقول فوجان الاول الامر والخبر في الازل ولا ما مور ولا سابع فيه سعة فليكن ثبوته لله تعالى
 اثباتي لو كان كلامه تعالى قد يامر الاستوى سبته الى جميع العلاقات لانح العلم في ان تحلق بتعلقها
 يكون لذاته فلما ان علمه خلق جميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه متعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان حسن
 والحق بالشرع صح في كل فعل بل يومه ونهيه عنه فيمن تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل
 ما مور به ونهيه عنه ساجد وقد وضع في بعض نسخ العلم والقدرة وهو موهوس العلم فان القدرة كما

صرح به فيما يلحق بها بكل ما يصح ان يتخلل به بكمالات العلم والجواب عن الاول ان ذلك السفسف الذي
 يعتمدونه انما هو في اللفظ واما الكلام المعتبر فلا سفسف فيه فطلب العلم من ابن سبيد وبنو علي بن ابي حمزة
 ما طعن به الغرض على الطلب وتخييله وهو ممكن ليس بسفسف واما نفس الطلب فلا شك في كونه مفسها بل قيل هو
 غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلبه شذوذاً محضاً والجواب عن الثاني ان الشئ المتقدم الله اعلم للاسوة
 المتعددة فتدعى على بعض من تلك الاسود دون بعض فان كل شخص اقدرة الارادة فلا بد في الكلام انما من
 مخصوص بوجود الكلام عليه ويلزم ان قلنا تحقق الكلام بعض دون آخر كتحقق الارادة لذاتها بعض لا يتصل بها
 به دون بعض فلا نسف على ما دام انما نقول فوجه الاول ان ذلك قوله تعالى وذا ذكركم بارك وقوله لذكركم والقول
 مع قوله نعم ما نأتمهم من ذكر ربهم حديث وقوله ما نأتمهم من ذكر من الرحمن حديث بانها يدلان على ان الذكر
 محدث فيكون القرآن محدثاً الثاني قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول لكن فيكون اذ احناه
 اذا اردنا شيئاً قلنا له كن فيكون قوله كن وهو قسم من كلامه متاخراً عن الارادة الواقعة في الاستقبال
 لكونه جزاء له يكون حاصله فيكون الشئ اى وجوده بقرينة انما الله اعلم على الترتيب بلا مفسد وكلاهما
 يوجب الحدوث اما المتأخر من الارادة المتأخرة في المستقبل فلان المتأخر عن الشئ يوجب احدثاً خصوصاً
 اذا كان ذلك الشئ حادثاً واقعاً في المستقبل واما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر
 ايضاً دلالة على الحادث الثالث قوله نعم واذا قال ربك للملائكة واذ طوف زمان فليكون قوله
 تعالى الواقع في هذا الظرف مختصاً بزمان معين والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احملت آيات
 ثم فصلت فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثاً وكذا قوله
 انما انزلناه قرآنا عربياً يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربياً تارة وعبرياً اخرى فيكون
 متغيراً وذلك دليل حدوثه انما سح حتى يسبح كلام الله فانه يدل على ان كلامه يسبح فيكون حادثاً
 لان السبح لا يكون الا فاعداً وضوءاً اساوياً لانه في القرآن مجزأاً ويجب مقارنته اى مقارنته المتغير لندعو
 حتى يكون قصدنا للمدعى في دعواه فيكون حادثاً مع وحدوثها والا اى وان لم يكن
 بتقارنهما حادثاً ماصلاً بل يكون قد بدأ سابقاً عليه اخلاً اختصاصاً له به اى بذلك الله
 وتصديقه السابع انه في القرآن موصوف بانه نزل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال و
 الله مثل على صفاته القديرة القافية بذاته الثامن قوله عزم دعائه يا رب العظيم ويا رب طوبى فالقرآن
 مربوط بكلاً وجزأاً مربوط بمحدثاً اتفاقاً التاسع انه تعالى اخبر بلفظ الماضي انما انزلناه وانا انزلنا ولا شك
 انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديماً لكان كذا بالانه اخباراً ما توقع في الماضي ولا يتصور
 ما مضى بالقياس الى الازل العاشر نسخ حق باجماع الامة وواقع بالقرآن وهو يرفع او انه ما رواه
 منها يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه اذ لا مانع عدمه والا ما رواه حماد بن زيد بن الجوزي

في الاربعين من الاول للمعقولة والحق ما اختاره المصنف والجواب عن الوجود العشرة انما يدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على الزايل وهو غير المتنازع فيه كما تحققت

المبحث

كلامه تعالى واحدة عندنا لما في القدرة من انها لو تهاذرت لاستندت الى الذات اما بالانجاب وبما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المتنازع اما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا يتشابهى واما انقسامه الى الامر والنهي والنحو والاستفهام والنسبة فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ مخصوص يكن جزاء باعتبار تعلقه بشئ آخر وعلى وجه آخر يكون امر وكذا الحال في البواني وقيل كلامه جملة هي الاقسام المذكورة وقال ابن سريج من الاشاعة وهو في الازل واحد وليس متصفا بشئ من تلك الخصال وانما يصير احدها فيما لا يزال واورده عليه انها انواع فلا يوجد جد ونها اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شئ من نوعه والجواب منع ذلك في النوع يحصل بحسب التعلق يعني انها ليست انواعا حقيقية حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية يحصل بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد فيها بدونها ومنها انما يقع ليس كلام ابن سريج بجيد جدا كما توهمه فترفع على شوب الكلام الله تعالى وهو ان يتبع عليه الكذب انفاقا اما عند المعقولة فلو جمين الاول انه امي الكذب في الكلام الذي هو عند من قيل الافعال دون الصفات فيصح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بنا على الصلح في اثبات حكم العقل بحسن الافعال فبحسب رقيته الى الله تعالى وتعرف بطلانه والثاني انه من ان لمصلحة العلم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق من اخباره بالتواب والعقاب وسائر ما اخبره من احوال الباطنة والاولى وفي ذلك فوات مصلحة لا يحصى والاصح واجب عليه نعم عند من فلا يجوز اخلاعه والجواب عدم وجوب الاصح اذ لا يجب عليه شئ هلا بل هو متعال عن ذلك قطعاً واما امتناع الكذب عليه عندنا فاشياء وجب الاول انه ينقص والنقص على السمع لهما معا وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه سبحانه ان يكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان يكون الكلام نفسه الذي هو صفة قايمة بذاته صادقا والالزم التقصان في صفة مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي نخلطها في جسمه والله على معان مقصودة ولما كان قائل ان يقول خلق الكاذب الله ينقص في هذا فيجوز المحذور وجبنا ان يشار الى دفعه بقوله واعلم ان لم يظهر لي فرق بين انقص في الفعل والصح انقص فيه فان انقص في الافعال هو انصح انصح بعينه فيها وانما يختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للصح انقص كيف سلكوا في دفع الكذب عن الكلام للفظ يلزم انقص في افعاله ثم الثاني انه لو انقص بالكذب لكان كذبه قدريا اذ لا يقوم المحاذات بذاته تعالى فيلزم ان يتبع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والاجاز زوال ذلك الكذب

وهو محققان ما ثبت قدسه المستع عدم الالام وهو المستعمل الصدق عليه طاقا لم يلزم بالضرورة ان من
علم شيئا لم يكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثاني ايضا انما يدل على كون الكلام لنفسه صدقا
لانه القديم واما هذه العبارات الدالة على الكلام لنفسه واللفظ معا خبر للجب عزم يكون صادقا في كلامه
كله وذلك اسي خبره عليه السلام بعد قد علم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى البيان اسناده وصحته ولا
الى ائيين ذلك الخبر بل نقول ان الخبر من الانبياء كونه تعالى صادقا كما اتوا به عنهم كونه متكلما فان قيل صدق
الجب عزم انما يعلم بتصديقه فهو انما يدل صدق عليه اياه على الصدق اسي صدق الجب اذا امتنع عليه نعم الكلام
ويجب ان يكون كلامه صدقا لصدق الجب عزم انما يعرف بصدق الله تعالى في علمه الدوا واثبت صدقه
تكم الصدق اليه كما قلتم قلنا التصديق بالضرورة كما هو تصديق فعله لا قولي ودلائله على التصديق
عامة لا تطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى
على وزن ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحمد لما ان اللفظ المعنى تطابق تارة على مدلول اللفظ واخرى
على الامم القاميم بالغير فاشج الاشعري لما قال الكلام لنفسه هو المعنى نفسه فهم الاصحاب منه ان
مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم وحده واما العبارات فانما سمى كلاما مجازا لانه على ما هو كلام
حقيقته حتى صرحوا بان الالفاظ خارجة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما حقيقته وهذا الذي فهو من كلام
الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم كفا من انكر كلاميته ما بين دفني المصحف وكعدم كون المفرد والمفرد
كلاما حقيقته على غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه ارادة بالمعنى
الثاني فيكون الكلام لنفسه عموما واما اشاعا للفظ والمعنى جميعا قايما بذات الله تعالى وهو مكتوب في
المصاحف مقر بالاسن محفوظ في الصدور وبغير الكتاب والقرأة والحفظ السام وغيره ما يقال من ان الخو
والالفاظ متحدة متحدة فبما به ان ذلك الترتب انما هو في اللفظ والتلفظ بسبب عدم ساعدة الالة
فالتلفظ حادث والالفاظ الدالة على المحرور يجب حملها على حدوث دون حدوث اللفظ فجميعا بين الالفاظ
وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيقة تمام كلامه وهذا
اعل في كلام الشيخ مما اختاره من الشهرة في كتابه المسبب نهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام
الظاهرة المنسوبة الى قوله الملهة الاسلام

المقصد الثاني من

في صفات مختلف فيها وفيه مقدمة وسایل احدي عشرة فالمقدمة هي انه بل الله تعالى حقيقة وجوده بزيادة على
ذاته غير ما ذكرناه من اصفاته السبعة التي هي البهية والعلم والقدرة والارادة والوسع والبصر والكلام فمقدمة بعض
اصحابنا متفحصا في بعضها على انه لا دليل على ثبوتها الا على ثبوت صفات اخرى فيجب نفيها والاشج صفة لها من ان عدم
الدليل عندك لا يفيد عدمه في نفس الامر ومن سلم الفيد البهية لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء الازمة

و منهم من زاد على ذلك فاستدل على انهما بان حال من مكلفون بل بال المعرفة وانما يحصل معرفته
صفاته الخوا كان له صفته غير المعرفة بالكتا لا تعرفه بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال
بالافعال والتزعم عن التقاض ولا يدل شئ منها على صفته رايعلى ما ذكره الجواب منع التكليف بحال
معرفة انه و امي التكليف بقدره معناه فمن مكلفون بان تعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النفس على العلم
به لا بمعرفة صفات اخرى او بان نقول سلمنا تكليفها بحال معرفة لكن لا يلزم من التكليف حصوله من جهة
المكلفين بل ربما يكون كالمحض من غير كالاخبار والمكالمين من اتباعهم دون بعض وهو من عدمه وهو لا ريب
كما لو اكثر من فهمه ولكن لا يمنع كثرة الدلائل بسبب تركها فلو ايسر كمال معرفة ثابت بعض من التكليفات
زائدة اخرى اسما تلك المسائل الاحدى عشرة الاولى البقار القضا على انه تعالى باق حصوله لكن اختلافه في كونه
صفته شريطة زائدة كما اشار اليه بقوله الشيخ ابو الحسن و اتباعه وهو متغير بتغير صفته وجوده على الوجود اذا كان
محققا و وثيقا دون البقار كما في اول الحدث بل يتجدد بعد صفته البقار وجب عنه بانه منقوض بالحدث
فان غير الوجود محقق الوجود بعد الحدث يعني ان البقار حصل بعد ملكه كين و الحدث زال بعد ان كان الوجود
من عدم الى الوجود عند الشيخ لا سيو في الوجود في قول ذلك الذي ذكرته في البقا على كونه وجودا زائدا المكان
الحدث ايضا وجودا زائدا و كذا لان عدمه بعد حصوله كالحصول بعد عدمه في الدالة على الوجود في الجملة فحصل
لاستقلال الواقع بين عدمه وما يقابله على الوجود و لكن في سلسلة في الأحداث الوجودية ضرورة ان الحدث لا بد ان يكون
حادثا مع ان الشيخ متصرف بان الحدث ليس بامر زائدا وحله بعد تفضله ان يتجدد الانصاف بصفته لا يقتضيه كونه
وجوده في التجدد بحيثية الباري سبحانه مع الحوادث و كذا زاد الله اليه لا يقتضيه في ذلك كله بجزء الانصاف بالحدوثات
و زوال ذلك الانصاف ونفاه هي التي كون البقا صفته موجودة زائدة القاضى ابو بكر والا ما ان بالامر المحررين
وامام الرازي وهو من غير المتأخره وقالوا البقار بنفس الوجود في الزمان الثاني الامر زائدا عليه وجهين الاول
لو كان البقار زائدا لكان البقار اوله كين البقار باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بسبب تعلقه
و المضروب زواله في سلسلة البقارات المستمرة الوجوده معا والجواب ان بقا البقار بنفس البقار كما قيل
وجود الوجود بنفس الوجود وجب الوجود لكان السكان خلاصا و بر وعلى هذا الجواب ان ما ذكره فهو عيب ان يكون
اعتبار بالامر الثاني لاحتياج البقار على تقدير كونه وجودا الى الذات لزم الوجود لان الذات تحتاج الى البقا ايضا
فان وجوده في الزمان الثاني محتل به والا اى وان لم يتجدد البقار الى الذات لكان الذات محتاجة اليه وكان
هو متعينا عن الذات مع استقناره عن غيره ايضا فكان البقار هو الواجب الوجود ولا يلحقه المطلق دون
الذات والجواب منع احتياج الذات اليه و ما قيل من ان وجوده في الزمان الثاني محتل به بمنع عطفه في
الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقار وذلك لا يوجب ان يكون البقار عليه لوجوده فيه اذ
يجوز ان يكون محققهما معا على سبيل الاتفاق واليه اشار بقوله وان التوقف تحققهما معا

بجواب

لان الخش اعظم الخلق فاذا استولى عليه كان استولى على غيره قطعا كما عكس ما هو من استولى على
 الاعلى وكلاهما صوابا فلما يفهم من حكم الاول على حكم الاخر اذ كان به اولي لذلك ففهم من عكس ذلك اذ كان
 الاول باسما اولي وحمل هو اي الاستواء بهذا القصد فهو الى صفته الارادة نحو قوله ثم استولى الى اسماء
 قصده اليها وهو بعيد ذلك تعدي الى كالتصديق على كالاتيلا وذهب الشيخ في احد قوله الى ان
 الاستواء صفته زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم تعلمها بعينها ولم تعلم عليها وليلا ولا يجوز
 التحويل في اثباته على الظواهر من الآيات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وموان سر الاستيلاء
 والقصد على شخص فالحق التوقف مع القطع باله ليس كاستواء الاجسام الصفته الرابعة الوجه في احد وفي
 ربك كل شئ بالاك الالهية الشئ في احد قوله وهو الحق الاستواء في الالهية على علم
 من الصفات وقال في قول اخر ووافقه القاضي انه الوجه وهو كما قبله ضمن الاستواء في اعم العالم
 ومنه جواز التحويل على الظواهر مع قيام الاحتمال

في تعليق

الوجه وضع في الله الحاجة الى صفته حقيقة ولا يجوز اذادتها في حقه تعالى ولم يوضع بصفته شئ محمول
 انما بالاجزاء وصفها لا ينفصل عنها اذ المقصود من الاوضاع تعظيم المعاني لتعظيم المجاز والتجوز في نقل
 وثبت بالدليل شقين وهو ان يجوز عن الذات ويخرج الصفات فان الباقي هو ذاته مع جميع صفاته وما سوا
 بالغير باق الصفات كما منته اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم ما تشاء ان لا تشاء ما غفلت يدك
 فاجبت التبيين بتبيين زكياتين على الذات وسلب الصفات لكن لا يمتنع المجازين وعليه سلب
 هو اليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال لا اكثر انما مجاز ان من القدرة فانه شائع وخلق تبيدي اى تقدير
 كالملة ولم ير تقديرين وتخصيص خلق آدم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته احد اشرف وتكريم كما ان
 الكعبه الى ذهب في قوله ان طهرا بيتي للتمشيد مع انه ملك المخلوقات كلها وما خصص المؤمنين بالعبادة
 لذلك في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة اليد مجاز عن التاويذ بنابر على صلح
 الذي هو في الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف اذ لا يلزم
 نسبة الخلق الى اليد فعمل صفته زائدة وهذا كما لا تقدم من مذمب الشيخ والسلف وقد يوجد في
 بعض النسخ بدل فعمل صفته زائدة اى لفظة تبيدي زائدة كما في قوله وموت لما ياتى بسور الظلم في
 سور وهو في غاية الزكوة كتحقيقه كما في الاول اى كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من انه موصوف
 للجواهر فيقدرت فوجب الحمل على التجوز عن محقول هو القدرة الصفته السادسة لمعينان قال وسحب
 باعيننا وتنقص على معنى قال انهم تارة انه صفته زائدة على سلب الصفات وتارة انه البصر والكلام
 فيه ما مر انفا فان اثبات المجازة متعدها يحمل على التجوز عن صفته لانها توجب الاحمال فوجب

ان يحل على المجازع البصر او عن ادا الكلمة حقيقة كمرج للتعليم الصفة السابقة الجنب قال نعم ان يقول
نفسه يا حسرتي على ما فرطت في حب اسمي قيل صدقة زائدة وقيل المراد في امر الله كما قال الله عز وجل
يتحسبن ان الله بغير علم بخبرهم وهم يزعمون ان الله لم ير قلوبهم وقيل في قوله تعالى ان الله لا يهدي
القوم الضالين واذكر انك الدرع اذا دار في الحمل لا في اواراد الجباب فقال لا يجنبه اي بحجابه وحرمة الصلوة التي امنه
انتم قال عليه السلام في اثناء حديث مطول قطع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط اي حجبته حتى وقى روائه
اخرى على موضع رب العزة فيها اقدرة فتعزى بعضهما الى بعض وتقول قط قط بقرتك وكرمك وفي اخرى ويقل
لهم بل استلانة وتقول بل من عزيتي يضع الرب قدمه عليها فيقول قط قط وتاويل الجبار الك غارت
النار او من يرفع نفسه عن استئصال الكا ليعت مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد في رواية انفس في اثناء حديث
واما النار فلا يستر حتى انزع اصد جل فيها الصفة التاسعة الا يصح قال عليه الصلوة والسلام ان قلت بني آدم
بين الصبي الرمن وفي رواية ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد فيها
كيف يشاء ولا يكون اثبات الجارية واما وجه التاويل فكان في اليمين الصفة العاشرة التكوين قال نعم
والسلوات مطويات حميدة وما يليها بالقدرة التاويل الصفة العاشرة التكوين اثبتة تحفيدة حقيقة في الوجود
الصبيح اشبهه اذ من قوله ان يكون فقد جعل قوله ان يتقدم على كون الحوادث اثبتة وجودها والمراد بالتكوين
والايجاد والخلق قالوا واثبتة القدرة لان القدرة اثبتة الصفة والصفة المستلزم الوجود فلا يكون
الكون اثبتة القدرة واثبتة التكوين هو الوجود والوجود ان الصفة هو الامكان وانه للممكن وجود
فلا يصح اثبتة القدرة لان ما بالذات لا يقال بالغير بل به اسمى بامكان الشيء في نفسه يحصل
المقدور به فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممكن فاذا ان القدرة هو
الكون اى كون اقدور وجوده لا صفة وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذلك اى
يكون اثبتة الوجود فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثبتة القدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير
والايجاب من الفاعل لا صحة الفعل في نفسه وهذه الصفة اسمى امكانه الذات الذي لا يكون
تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومحلها بالقدرة فان القدرة
هى الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل علمه فالفعل والتعليل على سواء من اثنى المقدور
له فلا يحصل بها منه احد منهما بل لا بد من حصوله من صفة اخرى متعلقة به اى بذلك
الطرف وحده فتلك الصفة هي التكون فكلنا كل منهما اسمى من ذلك الطرف من الصلح
لما اى للقدرة وانما يحتاج صدور احد بها عنها الى مخصص بعينه وهو الارادة المتعلقة
بذلك الطرف فوج لاحاجة الى بساطة الوجود غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة
بقدره وفي حديث ليله المعراج وضع كفه بين كفتي فوجدت بردا في كفتي ولا يجوز اثبات

له
في موقف
ما

الاجابة على ما ذهب اليه المشكك في بطلان موضوع بطلان لا كما تكلفه وقيل فاول بالتدبر يقال فلان في بطلان
فلان اسي في مembre فالمقصود من الحديث بيان الطائفة في تدبره له وبيان انه وجد روح اللطافة فان
المعنى يطلق على روح وراثة وطرايقه وقد ورد في الاحاديث انه ضحك حتى بدت نواجذه وفتح
عمله على حقيقة تفصيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل هو ما ولد لظهوره تباشير النعم في كل امر ومنه نجات الارواح
اذا بدت اظهارها بانفسه ضحك ظهر تباشير النعم والنعيم منه وبدوا النواجر عبارة عن ظهوره ما كان متوقفا
منه ومن كان له رسوخ قدم في سلم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات والاخبار في التبيين
التفصيل والتصور وبعضها على الكناية وبعضها على الجازمة لظهور المعاني وفحاشتها بما بناها
بوجوب ركائزها فليكن بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها

الموضع الخامس

فيما يجوز عليه تعالى اسي يجوز ان يتجلى به كالروية والعلم بالذات وفيه مقصدان المقصد الاول في الروية
والكلام في الصفة والواقع وفي شبه المنكر فهناك ثلث مقامات العلم الاول في الصفة الروية وقد طال
نزل على الحكمين اعلم فذهب الاشاعرة الى انه تعالى صحيح ان يرى ومنعه الاكثرون قال الامري اجبت
الائمة من اصحابنا على ان روية تعالى في الدنيا والآخرة جارية عقلا واختلافا في جوانبها سمعا في الدنيا
فاثمة بعضهم ونفاة اخرون وبطل يجوز ان يرى في المنام تفصيل لا قيل نعم وانصح انه لا بانفسه
الروية وان لم يكن روية حقيقة ولا خلافا بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتبر حكمه باستنماع روية
عقد الذي السحوس واختلفوا في روية ذاته ولا بد من تحرج من النزاع فقول اذا نظرنا الى الشمس
فرايناها ثم غمضا العين فحد التمييز فسم الشمس علما جليا وهذه الحاشية عبارة عما لا لا في التي هي
الروية بالضرورة فان العلم بالشمس وان اشتركتا في حصول العلم فيها الا ان العلم الاول فيها احراز
هو الروية وكذا اذا علمنا شيئا علما جليا ثم رايناها فاننا نعلم بالمعينة تفرقة بين العلمين وان سمع
الثاني تفرقة جلية في الاول قالت الفلاس في اسي تلك المغايرة والزيادة عائدة الى تاثير الحدوث
لا الى زيادة في الانكشاف هي الروية والابصار لوجه الاول ان من نظر الى الشمس الى الانقصا
ثم غمض فانه يتجلى ان الشمس حاضرة عنده لا يتاخر له ان يدعه اسي هذا التجلي عن نفسه اصلا وما ذلك
الا لان الحدوث تاثيرت من صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدوث بعد ان زالت الروية الثاني
من نظر بالاستقصاء الى روضه مختار زمانا طويلا ثم حل عليه الى شئ ابيض فانه يرى نوره يمتلئ
من ابيضاض والحدوث قد تحقق ان مدققة تاثيرت عن النضرة وبقيت في تفرقة فيها بعد التحول
انتاثر ان الضوء القوي يغير الباصرة وكذلك البياض الشديدة يغير البصيرة فلو نظر المرء الى وجه
رويتها الى صور ضيعت لم يرها فلو انتاثر اسي تاثيرها سببه من قبل سببها

كان الركون كذلك قلنا كل ذلك الذي ذكرتموه يدل على تأثير المحذور عند الابصار واما عودتك
 الزيادة التي هي الابصار اليه الى التأثير فلا ولا لانه عليه فلا هي فلا الابصار يتأثر بل الروية هي
 تأثير الحاشية وقد سبق في حق كناية وهو ان الروية امر خفية المد تعالي في الحاشية ولا يشترط بوضوح ولا
 مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها المحكم ثم علمت ان المد تعالي ليس جبراً في جهة ولا
 عليه مقابلة ومواجهته فحليب حذوقه ومع ذلك لا يحسن ان يكسب لجهاده انكشاف القمر ليلا بل
 كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان يحصل له وجه العبد بالنسبة اليه بهذه الحاشية المعبر عنها بالبريد هذا ما
 تفرد به اهل السنة وعما فهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رويته لكن بناء
 على اعتقادهم كونه جبراً في جهة واما الذي لا سكان ولا جهة فهو عندهم مما يمنع وجوده فضلاً عن رويته
 وسير عليك زياده تقريره لئلا يهمل عليه ذلك جواز رويته بالنقل والعقل فحصله سلكه

المسلك الاول

الحقل واما قدسه لانه الاصل في هذا الباب والعمدة من المنقولات في ذلك قوله تعالى حكايه من موسى
 عم رب ارنى انظر اليك فقال لمن تراني ولكن انظر الى اهل قاري يستقر سكان فسوف تراني والاحتجاج
 به من وجهين الاول ان موسى عم سال الروية ولو امكن كونه لعدم سبب الاصحح اما ان يعلم امتناعه
 او محله فان عليه فاعقل لا يطلب الحاشية بحيث وان جهلها جابل بما لا يجوز على المد تعالي يمنع ان يكون
 بينا كرمياً وقد وصفه المد تعالي بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنفوس اذا انقص منها الدعوة الى الحق
 الحق والاعمال الصالحة بل ان المد تعالي على الروية على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن في نفسه
 واما على على الممكن اذ لو كان ممكناً لكان صدق الملزوم بدون صدق اللازم الا ان اعتبر
 اما على الاول فمن وجوه الاول ان موسى عليه السلام لما سأل الروية لم يجزها عن العلم الضروري
 لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم سبب استعمال واي بمعنى لا اي بمعنى احصل
 مكانه قال احصلي عالمك علم ضرورياً وهذا قول الى هذا قيل العلاف وتوجه فيه الجواب اني واكثره
 الجواب ان الروية وان استعملت للحكم لكنها اذا وضعت بالي حسب جبراء الصواب ان يقال
 بكون الروية المطلوبة اني بمعنى احصل لكان النظر المتعبد عليه بعينه العلم والنظر وان استعمل بمعنى احصل
 استعماله فيه موصولاً بالي استبعد وخالف للظاهر قطعاً ومخالفة الظاهر لا يجوز ان لا يدل بهنا وجب عمله
 على الروية بل على تقليب المحذور نحو الرئي المودى لانه رويته فيكون الطلب للروية ايضاً ثم قيل
 يمنع حملها على الروية المطلوبة عليه اي علم الضروري بهنا اما اولاً فلا يلزم ان لا يكون ممكن
 علم لما يبره ضروري مع اعطائه وذلك لا يتحقق لان الغاطب في حكم الحاشية المشاهدة وهو معلوم
 بالنظر ليس كذلك واما تأتينا فلان الجواب يمنع ان يكون العلم بالروية لا العلم

الطريق الذي به جمل السؤال على طلب العلم لم يتطابق الصلابة الثانية من وجه الامر ارض على
الاول اعظم ما دللنا ردة ذاته بل سألنا ان يري علما و اماره من اعلامه و اماراته الى الله على الساعه فاستدبر
الكلام انظر الى علمك فخير المصنف و اقام المصنف اليه قامة فقال انظر اليك نحو و اسأل القبر
اي اهلها فيكون الروية المطلوبة متعلقة بالعلم المصنف و المصنف ان في علمك و هذا ما قيل في العلم
و البعد و بين و ان جواب انه خلاف الظاهر فلا يتركب الا الدليل و مع ذلك لا يستقيم اما لا فلا يقولون ان في
قائه نفي لروية تعدد الروية فسلم من اعلام الماتة باجماعهم فلا يطابق الجواب ح السؤال و اما ثانيا
فلان ترك ذلك الجمل الذي شاهده موسى عزم من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله انظر الى
الجمل المنع من روية الآية اي الصلابة الدالة على الساعه المستفاد من قوله ان تراني على هذا التماس و بل
بل يناسب روية ما و ايضا قوله فان استقر مكانه لا يلزم و يتما لان الآية في ذلك الجمل لا في استقراره
الثالث من تلك الوجوه انما سألنا بسبب قوله لا النقص لان كان عالما باقتناعها لكن قوله و اقتنع حوا
و قالوا اننا الصخرة و انما نسبها الى نفسه في قوله اني ليمنع عن الروية فيعلم قوله امتناعا عما بالنسبة
اليسم بالطريق الاول و فيه ما لفته لقطع و ابره و لا ربا قترهم و في اخذ الصاعقة عليهم و لا الله على استعماله
المستول و هذا ما قيل انما حذا و تبعية و ان جواب انه خلاف الظاهر فلا بد من دليل و مع ذلك لا يستقيم اس
و لا فلا فلا كان موسى عزم مصداق انهم كفاية في فهم ان يقول هذا معتق بل كان يجب عليه ان يبركه
عن طلب ما لا يطيق بحلال الله تعالى كما نزعهم و قال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا آية
كما هم الله و الا اي و ان لم يكن مصداق انهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقه الاضطر
اجواب بل تراني اخبارهم الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال بل الحاضرون هم سبعون
المختارون فكيف يقبلون مجرد اجاب و مع انكارهم المعجرات الباهرة و اما ما تباخا انهم لما سألوا و قالوا اننا
الصدقة فربهم الله تعالى و رد عنهم عن اخذ الصاعقة فعلم بخرج موسى في خبرهم الى سؤال الرقية
و اضافت الى اعنه و ليس في اخذ الصاعقة و لا الله على امتناع استول انهم لم يردوا الا ان
اخذتهم الصاعقة عقوب سواهم و ليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل حجاز ان يكون ذلك
الاخذ لصدقه اعجاز موسى عن الايمان لما طلبوه فاعتنا مع كونه ممكنا فانه الله ذلك عليهم
و اعجزهم كما انكر قولهم لن قوسن لك حتى تقبحه لنا من الارض بينوعا و قولهم انزل علينا كتابا
من السما بسبب التفت و ان كان استول امر امكنا في نفع فاعلم الله عليهم ما يدل على
صدقه مع انه و راد علمهم عن نعمتهم التي من وجه الامر ارض على الاول انهم اما انفسه
ان علم استقامتها باقتل ليلته الدليل اقبل ما ليس فيه تقوى علمه تلك الاستقامة فاحق تعدد الادلة و ان كانت
مترتبة و احد تفيد زيادة قوة في تعلم بالمدلول فكيف اذا كانت مترتبة فانما سأل هذا السؤال و فعله فلان

وسواله حين قال رب اني كيف تحيي الموتى قال اولم توحي قال بلى ولكن ليظن اني قد
طلب الظانين في ما تيقنهم ويعلمون انهم اشد الى الكليل والاحواب ان العلم بالحق
الانوار فانهم صفة توجب تميزها لا يتصل بتعلقها بالقيض بوجه من الوجوه ولذلك يا اول قول
الكليل تارة بما يصفه وهو من طلبة منزهة بحسب علم عند نزولها اليه باوحي يعلم انه من عند الله
وتدفعه انه خاطب الرب والخبر بغير ريب وايضا اجاب الموتى ليس مقدورا بالخبر بغير علم
يطلب منه وتارة بما يقوي وهو ما روي انه اوحى الله اليه الى اتخدت انسانا خليلا وعلا شمس
الى احي الموتى بدعاية فكلن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطلب من قبله مع
انه كان يمكنه ان يكلن موسى ذلك اني كل التاكيد في الكتاب سوال ما لا يمكن من الروية بان
يطلب انما المرسل السمع على استحالة ما يطلب لما فيكون طلبها خارجا عما يليق بالحق لا خصوصا
الاخبارات فاحس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع الروية ولا يفر ذلك في نبوته مع العلم
بالوحدانية لان المقصود من وجوب معرفة ربه هو التوصل الى احكام حكمته وانه لا يفعل شيئا
والعرض من البشعوى الدعوة الى ان الله تعالى واحد وانه كلف عباده واولاده ونواحيه ليعلموا
الى النعيم المقسم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة ربه واما من جعل الوجوب شرعا فانه يجوز
ان لا يكون شريعة موسى وعمامة معرفة انه تعالى يستحيل رويته او يعلم موسى امتناع الروية لاول
بطلبها صغيرة لا يمنع على الايمان والاحواب التزام ان النبي المصطفى المختار بالكمال معرفة الله تعالى و
ما يخرجه من احد المقصودين من حصول طمأنينة علم الكلام في البديهة اشفاقا والطريقة العوجاء
التي لا يسلكها واحد من العقلاء واجتنابا بآزوم البحث على تقدير علم بالاستحالة وهو ما نرى من له
ادنى تميز فقلنا من الاخبار كيف دخل هذا التماس على الله لطلب ما لا يجوز طلبه ويشعر بالتجسيم
راكم الاعداد من الصغار بل من الكبار التي تمنع صدور ما عنهم على تقدير كون اسوال من الصغار التماسا
في جوابها من الاخبار ما ياتي من المنع وتفصيل واما على الوجه الثاني اي الاعراض عليهم من جبين الاول
انه ملق الروية على استقراره بغير ما حال كونه الاول مجموع والثاني سلبية انه لعلقه اي وجود
الروية عليه حال سلوة ازم وجود الروية محمول اشد الذي هو الاستقرار هو بطا فان قد عين انه ملق عليه حال
والاضمار ان الاستقرار حال الحركة فيكون تعليل الروية عليها تعليلها بالخليل على اسكان الملحق
بل على استحالة الاحواب انه ملق على استقراره بغير ما حال كونه الاول مجموع والثاني سلبية انه لعلقه اي وجود
الازم الاضمار في الكلام وانه اي استقراره بغير ما حال كونه الاول مجموع والثاني سلبية انه لعلقه اي وجود
مع لذاته وايضا استقراره بغير ما حال كونه الاول مجموع والثاني سلبية انه لعلقه اي وجود
الاستقرار بدل الحركة ولا تحذور منه انما هو الاستقرار مع الحركة اي كونها متعينين لا وتوح

شئى منهما فى وقت الاخصر بل صاحبه الثانى من التبيين انه لم يقصد من التعليق المذكور بيان
امكان الروية او اقتناعا بل بيان عدم وقوعها بعدم احلق به وهو الاستقرار سواء كان ملكا
او ممتنعا فلا يلزم امكان احلق والجواب انه قد لا يقصد الشئى فى الكلام قصد بالذات ويلزم منه لزوما تعليم
واحمال ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوعه اشطه الذى هو ممكن فى نفسه فاما ان يقع اشطه فيكون
هو ايضا ممكننا والظاهر من التعليق وايراد الشروط واشروط اللزج متفق على تقديرى وجود اشطه وعقد
لذلك يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع اسكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر
فى اللغز مثل قولنا التعليق من غير تركيب هو الربط فى جاشئى الوجود والعدم معا لافى جانب العدم فقط كما
هو المتقصد فى الشوط المعطلة فليست كل ما يستلزم عليك فى المقام الثانى مما يدل على وقوع الروية
هو دليل على جوازها وصحتها بلا شبهة فلا يظول بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جميع الاصحاب والعلماء
الموافق للصواب المسلك الثانى من صحة الروية هو انقل والعمدة فى المسلك المتعاضد الوجود
هو طريقه شرح الى حسن والقاضى الى بكونه اكثر ايمتنا وتحرره اننا نرى الاعراض كالالوان والاشكال
وغيرها من الحركة والاسكون والاجتماع والافتراق وبذلك ونرى الجواهر ايضا وذلك لاننا نرى الطول
والعرض فى الجسم ولما كنا نرى الطول من العرض ومن الطول من العرض والعرض من العرض
فالمعبرين بالجسم لما نرى من ان مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحدنا فذلك الجسم
يكون الكبريا من جزء آخر فيقبل لنفسه يتفق وان قام بالكثر من جزء واحد من قيام العرض الواحد
بجملتين ويخرج فردية الطول والعرض من روية الجواهر التى تركيب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الروية
مستترة كثر من الجواهر والعرض وهذه الصحة لما عليه مختصة بحال وجودها وذلك لتحقيقها عند الوجود كما
عرفت وانتهى ما عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لكانت كونهما متحدة بالضرورة
والافتراق ولو لا تحقق امر الصالح حال الوجود غير متحقق حال اعدم لكان ذلك اى اختصاص
الصحة بحال الوجود وترجيحها لا يبرح لان نسبة الصحة الى تقدير استثنائنا عن اعمالى الى طرفى
الوجود والعدم على سواء وبذلك العلم بالصحة لروية لا بد ان يكون مشتركين بين الجواهر والعرض والا
لزم تحليل الامر الواحد هو صحة كون الشئى مرييا بالعلل المختلفة ومى الامور اختصة اما بالجواهر
واما بالاعراض وهو مما يميز فى مباحث العلل لم يقبل وبذلك الصلة المشتركة كما بالوجود والعدم
اذ لا مشترك بين الجواهر والعرض سواء كان الاجسام لا يوافق الالوان فى صفاتها متبوع كونهما
مصحح يوى يبين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علما للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم
سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلل لان التاثير صفات ثابتة فلا يتصف به بالعدم ولا ما هو
منه واذا سقط العدم عن وجبه الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذا فون هى اى الصلة المشتركة بالوجود وانه

الاجسام

اشترك في وجوده من الواجب لنا عدم من اشتراك الوجود من الموجودات كلها في جهة الروية مختلفة
 حتى البعد تعالى في شئ من الروية وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل يجب ان يصح روية كل موجود
 كالاصول والرد في العلم والمهمات والعلوم والاشياء الاشعري فيلزم منه ويقول لا يلزم من روية
 الروية شئ من حقيقة الروية له وانما لا يري هذه الاشياء التي ذكرتها بحولان العادة من العادة
 بذلك اعمى لعدم رويتها فان البعد تعالى جري عاذته بعدم شئ رويتها فينا ولا يمنع ان يحل
 البعد تعالى في رويتها كما خلق روية غيرها وانما يصح من روية الكبرياء لا ينكاره لوقول هذه
 بكبره محضه وخرج عن خبر العقل بالكلمة ونحن نقول ما هو اى انكاره الا استبعادا من
 عما هو متعارف في الروية وانما في اى الاحكام الثابتة المطابقة في نفس الامر لا تؤخذ من العادة
 بل مما يحكمه العقول الخاصة من الحوار وشوايب التقليدات ولا شهدي ان الروية بالمتن
 الذي تحققنا في ما سلك ليست ممتنعة في سائر المحسوسات ثم الاعتراض عليه بعد انتقض المذموم
 من وجه الاول لاننا نرى العرض والجواب معا بل المرئي هو الاعتراض فقط قولك نرى الطول
 والعرض والجواب من تلك الحكم برويتها صحيح ولكن المرجح بها الى المقدار اذ عرض قائم بجم
 والجواب انا قد ابطالنا ذلك اى كونها مقدارا قائما بالجم بما فيه لغاية فان وجود المقدار الذي
 هو عرض مبنى على نفى الجزر وتركيب الجسم من الميوي او الصورة وقدم بطلانه لما لاحضته اى
 اعادته ونريد بهنا الا بطلان وجود المقدار العرضي انا لو فرضنا انه في الاجزاء من اسما الى الارض
 فاننا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان الجسم لم يحيط بها لنا شئ من الاعراض التي تليها في الطول الى
 شئ سوى الاجزاء والمرئي هو تلك الاجزاء العرضي قائم بها ويعلم فالاستدلال حاصل فيما بين الاجزاء
 شرط لقيام العرض الواحد الذي هو المقدار بها والقيام المقدار الواحد بها اى تلك الاجزاء وان
 كانت متاثرة متغايرة وهو ضروري البطلان واذا كان الاستدلال شبه طاقيا لقيام المقدار العرضي
 بالاجزاء فلا يكون الاستدلال عرضيا قائما بها والالزام اشتراط شئ بنفس فرج الطول الى الاجزاء
 انما القدر في سمت مخصوص فروية روية تلك الاجزاء المتخيزة وهو المط الثاني من وجه الاعتراض
 لان احتياج الصحة الى علته لانها الامكان والامكان عدلي لما تقدم في باب الامكان والعدلي للاحاطة
 الى علته والجواب جلا المعاضة بما سبق اى في باب الامكان من الالزام الداعي لكونه وجوديا والجواب تحقيقا ان
 بعد صحة الروية كما صح بالادى ما يمكن ان يحل في الروية لا يثبت في الصحة والاحتياج الصحة سواء كانت وجودية
 او عدلية الى العلة لمتعلق الروية ضروري ولعلم ايضا بالضرورة اعمى حلق الروية امر وجود لان احد
 لا يصح روية قطعا الثالث من تلك الوجود لان انما على صحة الروية يجب ان يكون مشتركه او لا فان صحة الروية
 ليست امر واحد بالتحقق وهو بطلان القول صحة روية الاعراض لا سائل صحة روية الجواهر اذ انما لما سائل

منها سدا الاخر ووجه الجسم لا يقيم مقام روية العرض ولا بالاعتكاس او بتجمل ان يرى الجسم عرضا او
 العرض حيا واما ما نيا فلما قيل ان العرض الواحد لا يوجب بالاعتكاس مختلفا كما في سمات الحلق والمعلومات فعلى تقدير
 الحال ان الصوتين جاز لتقليداهما اهلين مختلفين وبالحجاب المذكور ان المراد جعل روية متعلقة بالعرض
 ان متعلقها ليس خصوصية كل واحد منهما اى من الجوهري والاعراضى فالتكوى اشبع من ايجاد ذلك منه لانه
 هوية من الهويات خصوصية تلك الهوية وجوه بينهما وخصيتهما فلا بد كما فصل عن اولئك انها اى جوهري
 و عرض و اذا رايان زيدان فان روية متعلقة بهوية و ستارى اعراضه من اللون والصور كما ان روية
 الاضلا سفوح حيث يزعمون ان المبنى بالذات هو الاولان والاضوار واما الاجسام فى مرتبة بالعرض و
 التسبيل لثرى هوية ثم ربما انفصل الى جوهري اعراض الى اعراض يقوم بها اى تلك الجواهر
 وربما انفصل عن ذالك التفصيل حتى لو سلطنا على غير منها اى من تلك الجواهر والاعراض لم نعلم
 ولم يكن قد انصرفنا بالذات اى زمان كنا البصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الروية بهوية التي بها الاشتراك
 بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الروية بالامر الذي هو الاقتران بينها اى خصوصية بهوية زيد مثلا لما كان
 الاحمال كذلك لان روية الهوية المحصورة بالمتناهي سطر الم اطلاع على خصوصيات جواهرها ايضا فلا
 يكون محصورا لنا قد تحقق ان متعلق الروية بهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض فبين الباري تفصيلا
 الرابع من وجوه الاعتراض لانهم ان اشترك منها اى بين الجواهر والاعراض ليس الا الوجود او
 المحذور فان الاسكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكور به والمعلومية وسائر المفردات العامة وبالحجاب
 انما قد منا ان متعلق الروية الذي فسا به جلة الصحة بهوية يخص بالوجود والاصح روية المحذور والاسكان
 ليس كذلك بشموله الموجود والمحذور كما سائر المفردات اشارة لها فلا يصلح شئ منها متعلقا للروية واما
 لا علم الا يكون متعلق الروية لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذى تعلية فيها اى في
 الجوهري والعرض الموجودين خصوصية كل منهما وقد اطلنا متعلق الروية بهما ولم يبق متعلقا الا
 المشترك بينهما وهو الوجود فاما مع خصوصية يتنازع بينهما عن القديم فاما هو المحذور و قد
 اطلنا ايضا واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وجميع ذلك المطا الخامس لانهم ان المحذور
 لا يصلح سببا للصحة الروية فان الصحة الروية قد يمتنع ان يكون سببا كذلك اى عديا وبالحجاب
 ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق الروية لانه هو مشترك فيها ولا شك في انه لا يصلح الجاهل لذلك
 اى لكونه متعلق الروية فان قيل ليس المحذور هو العلم السابق لما ذكرتم بل سبب وجود الوجود واما
 فلا يكون عديا قلت ا ذلك اى كون الوجود سببا بالعدم امر اعتبارى لا يربى ضروره والالتماس
 حدوث الاجسام الى دليل لكونه مدركا محسوسا السابق لانهم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن
 كيف وقد حذرتم القول بان وجود كل شئ نفس حقيقة وكيف يكون متعلق الاشياء مشتركة في حقيقة

واحدة هي تمام محيط واحد منها وذلك مما لا يقول بهما فليحجب ان يكون الاشتراك في الوجود
 تعظيما مستويا كما علم في صدر الكتاب وقد اجاب الامري عن هذا السؤال بان اشتراكهم
 لا يزيل ان كان ممن لا يعتقد كون الوجود شيئا كالتقاضي وجوهه والاصحاب لم يرو عليه اذ كثره و
 وان كان ممن لا يعتقد كاشيخ فلو بطريق الالزام والواجب كون الملتزم معتقدا لما منك به و
 لما لم يكن هاهنا مقيما عند المضم قال والواجب ان لا يمتنع للوجود الاكون اشياء له هو يعلم ما عرفت
 من ان الوجود الخارجي ليس الاكون المهيبة بخارجة بحسب الهوية الشخصية وذلك اي كون اشياء
 ذاتا هو يتجوز بها امر مشترك بين الموجودات باسمها بالضرورة وما ذكرتم حاية الافتراض كالفرضية
 والانسانية وغيرهما والزم للاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود وحسب مدعيها فثبت ان الاشياء
 اي خصوصياتها التي يميز بها بعضها عن بعض وهي هيات وخصوصيات الهويات التامة فثبت
 وان عاقل لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما تلتزم هذا الاشتراك استلزاما كما شافوا الاستدلال بها
 ذكره الشيخ من ان وجود كل شئ عين حقيقة تميزه بربان مفهوم كون اشياء فالهوية به بعيدة عن مفهوم
 الشئ حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود معرضه ليس
 لها هويتان تتمايزان فيقوم احدهما بالآخر كالسواد والجسم وقد عرفت ان هاهنا معنى الصريح فالاحكام
 الذي اوعاه الشيخ على ما في الامور العلية باعتبارها مصادقا عليه وذلك لاننا في اشتراك مفهوم
 الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين المهيبة والمضغ الذي صدرناه وبين اشتراك عينات
 التامة بذواتها والاكثرون توهمون ان نقل عنه من ان الوجود عين الماهية يتنافى في دعوى اشتراك
 بين الموجودات ويلزم منها ما كون الاشياء كلها متماثلة متفقة حقيقة وهو باطل فذلك قال واعلم ان
 المقام منزلة الاقدام من مصلح الاقدام وهو الذي حققناه ذلك هو غاية ما يمكن منه من التقرر والتحريم لم نال فيه
 جهدا ولم نذكر نصحا عليك باعادة التفكير وامعان التدبير والنبات عند البوارق الالامتين والالكار و
 صدم الكون الى اهل عارض يظهر ببادي الراي كما ركن اليهم من كل بان كلام الشيخ في مباحث الروي
 حيث ادعى اشتراك الوجود فينا في المقدم حيث قال وجود كل شئ عينه وليس له كون والمنع في ادراك الحيوان
 والابتناد الى القاطن السابع من الامراضات لان من عليه صحة الروية اذا كانت موجودة في القديم كما
 صحة الروية كانت فيه كلفه السموات يجوز ان يكون خصوصية الاصل شيئا او خصوصية القصر
 ما عاقل والواجب يعلم عاقله ذلك وهو بيان ان البراءة بمصلحة الروية متعلقة وان متعلقها
 هو الوجود مطلق الخ كون الشئ ذاتا هو لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشيخ
 المرعي من بعيد بلا ادراك الخصوصية واذا كان متعلقها مطلق الوجود المشرقة لم يصور هناك اشتراكا
 شرط معين ولا تعديداً بارتقاء مفعول وقد بين ان المصنف في ترويح المسلك العقلي اثبات صحة رويته

فمن لا يثبت على العقل ان مفهوم الوجود المطلقة اشترط كبرهين خصوصيات الوجودات امر
اعتماد مفهوم الحاشية والحققة فلا يتعلق بها البرهان اصلا وان المدرك من الشئ البعيد بخصوصية
الوجود الا ان ادراكها انما لا يمكن جعل تفصيلها فان مرتبة الاجمال متفاوتة وقوة وضعفها
كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسبيل الى تفصيل اخر الى المدرك والمتعلق
بين الاحوال لا يرى الى قولك كل شئ فهو كذا في هذا المقام ومع تلك الحقائق انما يلحقك عليها او سنه
نامل فاذن الاول ما قد قيل من ان القبول على الدليل الحقلة متعدد فليدبر الى ما اختاره ارباب
ابو منصور المتأثرين من التمسك بالطواير العقلية وقد مرت تحتها المقام الثاني في وقوع الرواية
المؤينة سيرهون بربهم البتة اى في واد الاخرة قال الامام الرازي مسئلة هل يقع وقوع الرواية
في هذه المسئلة على قولين اخطا الاول بوجه ويرى والثاني لا يرى ولا يصح تقديرنا انه يصح قلنا ناس القول
بالصحة انه لا يرى لكان قولنا اننا خارت الاجمال على عدم الاقتراق بين الصحة والوقوع في المنفى و
الاثبات بل كلاهما مبنيان معا وبفهم معا وهو اى هذا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الاعمى لان حرف
الاجماع اثبات انما هو اذ ذهب بعض البتة الى الالباب الكليية وآخرون الى الالباب الجزئية فحدث
القول بالوجوب الكليية ونفى ما ثبت كما اذ ذهب بعضهم الى الوجوب الكليية وبعضهم الى الوجوب الجزئية فحدث
القول بالالباب الكليية وما اذ ذهب بعضهم الى الوجوب الكليية وآخرون الى الالباب الجزئية فحدث
بالوجوب الجزئية والالباب الجزئية ليس خارجا عن الاجماع الخمس بين القولين قد شترك بل هو تفصيل من قول
الطائفة في احدى المسائلين والاخرى في اخرى كما في ما نحن بصدده واليه اشار بقوله وهذا القول الثاني
انما هو تفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشئ منها لا يخالف الاجماع ولا يخرج عنه بل كل واحد
من قولنا تفصيل كما قال بطائفة من طائفة المجتعيين وان كان خارجا عما قال به الطائفة الا انهم
وذلك الذي ذكرناه في مسئلته كما في مسئلة قبله بالذي واخره بالجد فان القائل قائلان
لها معا كالحقيقة وبانها معا كانت ايجابية والتفصيل بينهما عالم القيل له احد من الامة ولكن قولنا
لا يكون خارجا عن الاجماع بل مواضع للثبوت في مسئلة والثاني في مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل منها
ممنه بل يكون جارا بالاجماع فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود والمعتد فيه مسلكان

المسئلة الاولى

قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجب الاستحسان بالآية لكونه ان السطر في اللوح فاستحسن
الاختصار لم يعمل فيه صلب بل تعدي فغلب قال تعالى انظر واجلس من نور كما في النظر وقال وما
ينظرون الا وجه واحد اى ينظرون ومنه قوله تعالى فتاظره وجهه من نورهم اى فانهم وقال
واشعروا ان يك صدر هذا اليوم الى فان هذا لظاهره فرب اى المقطوعه وجازى معنى انتفى والا اعتبارا

ويستدل بغيره يقال نظرت في الامر فلان الى اى تفكرت واقهرت وجاز مجتنب الرافد والسطح ويستدل
 ح بالامر يقال نظرت الامر فلان الى اى رافد وتطعت وجاز مجتنب الروية ويستدل بالي قال ان
 نظرت الى من حسن الله وجهه وانظره كادت على واسم نفسي * والنظر في الآيات موصول بالي وجوب
 حمله على الروية يكون واقعة في ذلك اليوم وهو المخطو اعظم من بوجوه الاول لان الامر ان كلفه
 الى صلبه للنظر هو واحد لا لا وهو مفعول به بالنظر مجتنب الانتظار بمعنى الا يجتنبه ربه مستظرة ومثل
 السماع بغيره لا يربب الترائي ولا يقطع رجاء ولا يخون الى اى فحمة ويقرب منه ما قيل ان سلم
 يمشى على الماء فيكون كالمشي على اليابس لما مضى النفا من حذاءه الى اى فحمة مضى ومعنى الآية وروى
 سبعة المؤمنين بالانعام والاکرام وحسن الحال وشيخ الببال وذلك رويته تعالى فانها اجل
 النعم والكرامات المستبقة انصارة الوجه الى الانتظار المودى الى وجوب الثاني النظر الموصول
 بالي قد جاز بالانتظار قال انظره فحمت ينظرون الى بلاه كما انظره فحمت انما هو من العلوم
 ان العواش ينظرون نظر انعام فوجب حل النظر الشبه على الانتظار الشبه وقال له وجهه نظرا
 يوم بدره الى الرحمن بالي بالفلاح الى منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال كل اسفل في ينظرون
 سبحانه نظر الفلاح الى طلوع الليل الى ينظرون عطايه انتظار الفلاح الى ظهور الهلال والنجاة لانهم انظر
 جهنما الى فيما ذكر من الامثلة الانتظار الى الاول الى يرون بلا الكار على الظلمار ليطالبوا به فيكون
 اليه ولا يمتنع حل النظر المطلق عن الصلة كما المذكور في المشبه على الروية بغير من الحذف ولا الاتصال انما
 الممتنع حل الموصول بالي غير ما الى على غير الروية كالانتظار روي في الثاني الى نظرت الى جهة الله
 وهو العلوي العرف وذلك يرفع لا يدى في الدعاء وانظرت الى آثاره الى آثار الله من القرب و
 الطعن الصادق من الملايكة التي ارسلها الله تعالى انصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الروية
 كذا وجهه فانظرت يوم بكر وان قايده شاعر من اتبع سبيل الكذاب والمزاد يوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة
 لانهم بطن من بكرين وائل وازادوا بالرحمن سبيله على هذا فاجاب ظاهري في الثالث الى يرون حال
 ويخبروا النظر المحرور من الصلة لروية كما مر انفا وان سلم مجتنب مع الى الانتظار فلا يجمع حمله عليه في الآية اذ
 لا يصح ان يثبت للمؤمنين لما مر من ان انتظار التوجه وصو له اسرور الثالث من وجهه الاخر من
 ان النظر مع الى حقيقة لتقليب المحمودة لا الروية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان مجتنب الروية
 لكان متناخصا ولم ازل النظر لاله الهلال حتى رايته ولو حمل على الروية لكان الشئ من ليه
 لنفسه وانظر كيف ينظره الى النظر مجتنب الروية لا ينظر اليها وانما ينظرون الى تقليب المحمودة
 لما ذكرنا ولا يوصف بالشد والشد والازورار والرسى والتجبر والذل والخشوع
 منها لا يصح صفة للمروية بل هي احوال يكون عليها من النظر عند تقليب المحمودة

نحو المسمى بذلك ذكرنا وتقليب الحد فليس هو الروي وهو مطلقا يكون النظر الموصول بالحققة
 فيما دللنا من الاشتراك ولا يلزم وما ازادنا عقليا مستحب من حقيقة تتقابل لزوما عاديا مع
 ما نثبتهم فنقول انه للروية مجازا ولكنه لا يمكن كونه مرادفا في الالية بموازاة انية او نظرة الى نورانية
 وكما هي ولا يمتنع في ترك هذا الاضمار في ذلك المجاز والمجواب ان النظر مع الحققة للروية باعتراف
 الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غير ما ولا يستشهد به على كونه حقيقة لتقليب الحد لانه لا يجرى كمنه
 اذ قوله نظرت الى الملل فما رايت لم يصح فقلنا ان العرب يقولون نظرت الى مطلع الملل فلم
 ار الملل وان سلمنا وقلنا بما يحدث المضاف ويقام المضاف اليه مقاسه وهو الجواب عن
 قولهم لم نزل النظر الى الملل حتى رايت اى الى مطلع الملل والبواقي من الاشكالها عايات
 اى النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحد من باب اطلاق اسم السبب الذي هو الروي على سببها
 الذي هو تقليب الحد على تقدير كون النظر حقيقة لتقليب الذي ليس له ادب على الالية
 الروية مجازا لاجتماع على الاضمار الذي يحتمل وجوبا كثيرا واليه اشار بقوله مع ان الاشياء التي
 يمكن اضممارها بالتيه كتمه الصمد وجهه السد واما السد ولا قرينة بهنا سمعنا لبعضها فانها لا يجوز
 فوجب الصمد الى المجاز المتعين ثم نقول اى تقليب الحد من طلب الروية لا يكون معتد به فيه نوع
 عقوبة فلا يكون مرادفا في الالية وتقليب الحد مع الروية بل فيه التجزؤة فلا يضم اليه الاضمار لتقليب الحد
 هو خلاف الاصل فان تقليب الحد يكون سببا عاديا للروية وبطلاني اسم السبب على سبب مجازا
 يعمل الاتي على التجزؤة عن الروية بل اضماره شئ وهو المضافات التي عليه ان امثال هذه الظواهر
 الاكثرة ناضجة جدا ولا يصلح هذه الظواهر للتحويل عليها في المسائل العلمية التي تطلب فيها اليقين
 المسلك الثاني في اثبات الوقوع قوله تعالى في الكفار لا انهم عن برهم لم يجدوا محبوبون ذكر ذلك في تفسيره
 فلم يمتد كون المؤمنين مرادين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين بل راين لهم وهذا المسلك ايضا من الظواهر
 المفيدة للظن والمعمية في اثبات الوقوع بل في صحة الاجتماع الالهى قبل حدوث الخالقين على وقوع
 الروية المستلزم لبعثها على كون ما بين الاليتين محجوبين على الظاهر للتباد منها ومثل هذا الاجتماع مفيد
 للمتعين المقام الثالث في شبه النكرين وروايتهم تلك الاشياء على عقولهم العقلية فثبت الاول
 شبه المانع وهو ان يقال لو جازت رتبة تعالى الالهية والان والسا في بطلانها طاهر الما بيان الشبهة فبانه
 لو جازت رتبة مجازت في الحالات كلها لانه اى جواز الروية لم يثبت له الا انه لا يثبت له فلا تصور
 انما كما عرفت في شئ من الالهية فجازت رتبة لان قطعا وجازت رتبة لان قطعا لزم ان سواه لان
 الاشارة اجمعت شرط الروية في زمان وجب جدا الروية في ذلك الزمان والاجاز ان يكون
 بصورتها جبال مشاهقة ونحن لانزاه وانفسه رافة للشبهة من القطعيات ومثله الروية

في الغاية حال القريب أو لضيقها في الغاية حال البعيد كالمعدومة فالعدم في الرواية لعدم الظاهر
 حال المصروف وضيقها في الغاية حال البعيد كالمعدومة فالعدم في الرواية لعدم الظاهر
 الاحياء وكلها واجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رتبة كل
 منها او بعضها اصغر مما عليه لوجوب الانقسام فيها لا يتجزى الشئ ما هو اصغر منه وروية اي روية
 كل من الاحياء اكبر مما عليه بمثل او بازيد منه لوجوب ان لا يرى الا بعضا فضاء الكبر من ذلك
 ويؤيد قطعا وروية اكبر باقل من مثل لوجوب الانقسام وروية بعضها على ما هو عليه بعضها اكبر بمثل لوجوب
 ترجيحها بالمرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت ح بالصفو والكبر متعين ان يكون لا تفاوت
 بحسب روية بعض دون بعض فثبت معارضتنا للمسلم على وجوب الروية عند اجتماع شرائطها ثم
 نقول قوله ان لم يجب حصول الروية عند اجتماعها يلزم تجزئ حال شائعه بخبرنا لالزامها وبسفسطة قلنا هذا
 معارض لما يقتضيه لجملة العاديات فان الامور العادية يجوز ان ينفصلها مع خبرنا لعدم الوقوع ولا سفسطة فيها
 فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا زلزالا فانما يجوز وجودها ونزولها وذلك لان الجبال لا تستلزم
 الوقوع ولا ياتي في الجزم بعدد فجزءها لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان ما هذا لزم لبعده من
 الهند كذا ذكرتم من وجوب الروية عند اجتماع شرائطها لوجوب ان لا يكون به الابد العلم بهذا واللازم لبط
 لانه يجرى من لا يخطر بالبال هذه المسئلة لا بد من ان يكون ذلك الجزم نظرا مع اتفاق الكل على كونه زلزلا
 لا يشك فيه فلو انما سلمنا لوجوب اي وجوب الروية في الشاهد عند حصول تلك الشرائط ولكننا نقول لم يجب
 اي لما دللنا على وجوب الروية في الغايب عند حصولها اذا ما ثبت الروية في الغايب غير ما هيته
 الروية في الشاهد بحجرا خلافا في اللوازم والشرائط كما يشترط في الشاهد الشرط الستة
 دون الغايب وحجرا ان يجب روية الشاهد عند اجتماع الشرائط ودون روية الغايب الثانية
 من تلك الشبهة شبهة المقابلة وهي ان شرط الروية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة واني
 حكما نحو المسمى في المرات وانما هي المقابلة مستحيلة في حق الله تعالى لقدرته عن المكان والجهة
 والحجاب منع الاشتراط مطلقا كما من ان الاشاعة جوهر روية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه
 بل جوهر روية اعمي العين بقدر انفس او في الغايب لاختلاف الرويتين في الحقيقة فجاز ان
 لا يشترط في روية اي روية الغايب للمقابلة المشروطة في روية الشاهد حقيقة على ما في اللباب لادمن الروية
 المكشوفة لئلا يفتقر لخصوصية نسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبهرات والانكشاف على وفق
 المكشوف في الاختصاص لجهة وفي عدم الثالث منها لشمس الانطباع وهي ان الروية انطباع صورة
 كمرئي في الحاسة وهو على الله تعالى محم اذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة والحجاب مثل ما هو
 ان يمنع كون الروية بالانطباع اما مطلقا او في الغايب لاختلاف الرويتين واما الشبهة

والسمعية خارج الاستدلال في بعض النسخ الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المتضاف
 الى البصر انما هو الروية بمعنى قولك ادركته بصري معنى رايته ولا فرق الا في اللفظ وهما امران متلازمان
 لا يصح في احدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رايته وما ادركته بصري ولا عكسه فالآية نفيت ان متاهلا
 وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام انسيته في مقام المبالغة في جميع الاوقات لان قولك
 فلان يدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيد ما يتعاليه فلا يراد شئ من الابصار الا في
 الدنيا وفي الآخرة لما ذكرنا ولانه متخرج لا يرى فانه ذكره في اثناء المدراج وما كان من الصفات عدمه
 مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظاهرة يتبعه ويسلسل انما قلنا من الصفات اخترازا
 عن الاختلال كالخوض والانتقام فان الاول افضل والثاني عدل وكلاهما كمال والحجواب اما عن الوجه
 الاول في الاستدلال بالآية فمن وجه الاول ان الادراك هو الروية على لغت الاضافة نحو اني لم
 حقيقة النيل الوصول انما يكون اى المحقق وان ادركت الثمة اى وصلت الى حد التيقن وادرك
 النظام اى بلغ لم تقبل الى الروية المحيطة كونها اقرب الى تلك الحقيقة والروية التاكيفية تلك الحقيقة
 الاحاطية احسن طلقا من الروية المطلقة فلما يلزم من لغتها اى نفي المحيطة عن الروية الباري سبحانه لا شئ
 الاضافة ايضا اى نفي المطلقة عنه قوله لا يصح في احدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال
 رايته وما ادركه بصري اى لم يحيط به من جوانبه وان لم يصح عكسه الثاني من وجه الجواب ان يدركه الابصار
 موجبة كلية لان موضوعه جميع محلي باللام الاستقرائية وقد دخل عليها النفي ونفها ورفع الموجبة الكلية
 سالبة جزئية وبالجملة فيجمل قوله لا تدركه الابصار هنا والنفي الى كذا بان يلاحظ الادخل النفي ثم ورد
 العموم عليه فيكون سالبة كلية ونفي الاستدلال الى الكل بان اعبر العموم والاثم ورد النفي عليه فيكون حاله
 جزئية ومع احتمال المعنى الثاني لم يبق حجة لكم علينا لان البصار الكفار لا تدرك احكاما لما نقوله لو ثبتت
 ان اللام في الجمع للعموم والاستغراق والا عكسنا القضية وقلنا لا تدركه الابصار سالبة معممة في قوله الجزئية
 ان المعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية
 حجة لنا علينا الثالث من تلك الوجوه انما اى الآيات وان عمت في الاشخاص باستغراق اللام فانما لا عم
 في الانسان فانما سالبة مطلقة لا ديمية ونحن نقول بوجوب حيث لا يرى في الدنيا والراجح هنا ان الآية تدل على الابصار
 لا تراه ولا يلزم منه ان البصر لا يراه ليجاز ان يكون ذلك النفي المذكور في الآية نفسا للروية بالجارية
 موجبة وانطباعا لما هو العادة فلما يلزم نفي الروية بالجارية المطلقة مطلقا واما عن العوجه الثاني
 اى واما الجواب عن الوجه الثاني من وجوب الاستدلال بالآية وهو قوله متخرج الباري تعالى بانه
 لا يرى فنقول هذا ما عاظم فابن الدليل عليه اذا ثبت ان سياق الكلام الحقيقي يستخرج لم يكن لكم فيه دليل
 على اشتغال الروية بل انه في صحة الروية لا بد لو اشغلت روية لما حصل التمدح بنفها عنه اذ لا يخرج

للمعدوم بالانسانى حيث لم يكن لذلك وانما المخرج فيه اى في عدم الردية للمتنع المتعذر بحجاب الكبرياء
 كما في المشاهدة الثانية من الشبهة السابعة انه تعالى ما ذكر سوال الردية في موضع من كتابه الاول استعظم
 وذلك في ثلث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا
 استعظموا ما في انفسهم وعندها كبر اولو كانت محلة لما كان طلبها شائنا اى مجاوز المحذور مستحكمة
 رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق به بل كان ذلك نادلا من لطلب لسائر العجرات الآتية الثانية واذم
 ياموسى لنؤمن لك حتى ترى الله حجرة اى عيانا فانه فيكم الصاعقة وانتم تطلبون ولولا كنتم
 الردية لما عاقبهم لسبوا ما في الحال الآتية الثالثة كساك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
 فقه سألوا موسى الكبر من ذلك فقالوا انزلنا الله حجرة فافهم الصاعقة فليعلم كسى الله ذلك
 السؤال علما وجازهم به في الحال باخذ الصاعقة ولو جازكونه لم يكن المكان سواهم في اسوال العجرات
 ولم يكن تظلم ولا سببا للعقاب والمجواب ان الاستظام انما كان بطلب الردية فقط وعزاد ان لم
 استعظم انزال الملائكة في الآتية الاوسى واستعظم انزال الكتاب في الآتية الثالثة مع امكانها بالاطلاق
 ولو كان راجل الاتعاض لفسد موسى عن ذلك كما نزل اى منه بين طلبوا امرامتها وسعدان يحسب لهم
 الله اذ قال بل انتم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب الردية المنعقة بقولهم وعلهم وقدرهم
 في المسلك العقلي من مسلكي الصورة الثالثة من تلك الشبهة قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأنيب واذ لم
 يره موسى ابداه لم يره غيره اجماعا والمجواب منع كون لن للتأنيب بل هو للنفي المركب في المستقبل فقط قوله تعالى
 ولن يهينوه اى الموت ابد ولا شك انهم يهينونه في الآخرة لا خلاص عمر العقوبة اكر الية منها قوله تعالى
 وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فوحى باذنه انشا وحكمه للبشر
 في الوحى الى الرسل وتكليمهم من وراء الحجاب وارساله اليهم الى الامم ليكله على استعظم واذ لم يره من تكليم
 في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذ لم يره من وراء الحجاب وارساله اليهم الى الامم ليكله على استعظم واذ لم يره من تكليم
 واداة يكون حال الردية فانه اى كلامهم ليس بغيره بل بالانفصال والمجواب ان التكليم
 المحسوس ما فخره اني الذي فيه خالفه بالانفصال فانه لا يكون غير موجودا بل بالانفصال والمجواب ان التكليم
 اذ يتبع ذلك في الوجود المزمع من الجهة والمكان وهم في الضرورة في ان لا يكون في جهة قد ام
 الراى ولا عقابا لاداء في حكم المقابل البشري مواقف في تلك المقتضية وخالفين لهم في الوردية جوابا
 ان تمنع الضرورة ما ذلك اى دعا الضرورة منهم بهذا كى الضرورة في ان كل موجودا في جهة
 وخير ما ليس في جهة فانه ليس بوجوده بل بالانفصال فانه لا يكون غير موجودا بل بالانفصال والمجواب ان التكليم
 الحكماء والمفسرين على ان وجودها في كبرياءه ليس بغيره بل بالانفصال فانه لا يكون غير موجودا بل بالانفصال والمجواب ان التكليم
 ادعاء الكرامة ويجوز ان يكون في كبرياءه ليس بغيره بل بالانفصال فانه لا يكون غير موجودا بل بالانفصال والمجواب ان التكليم

والجواز المقام الاول المتوقع ان حقيقة المدعى معلوم للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية
 غيرهم وقد خالف منه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لكوننا وجهان الاول العلوم منه عراض عام
 كالوجود واسلوب كونه واجبا لا يقبل العدم اذ كذا لا يثبت العدم ابدى لا حقيقة العدم ليس بجهد ولا في مكان
 او اضافات كونه خالفنا قدارا عالما فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة يطلق على ائمة
 المتكررة وعلى سمر منها قال الادمي كلما ذكر منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدر
 وغيرها والصفات الاضافية كونه خالفنا بدار والصفات اُسُلية ولا شك ان العلم بهذه الصفات
 لا يوجب العلم بحقيقة المخصوصة ما هي في حد ذاتها بل يدل هذه الصفات على ان حقيقة المخصوصة
 في نفسها عن سائر الحقائق وانما نحن تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا تدل على علمنا ولا يوجب العلم بخصوصياتها
 كما لا يدل من علمنا بصدور الانوار من جهة المبدء من المقنن ليس العلم بحقيقة المبدء بل بان حقيقة حقيقة
 سفيرة لسائر الحقائق مما تارة عنها في حقيقتها الثاني ان كل ما يعمل منه من كونه وجودا وعالما وقادرا
 وحرىا وخالفنا الى غير ذلك لا يمنع صورة الشدة فيه ولذلك يحتاج في بقية اى نفي ما يعلم منه من صفات
 الا بوجهين من الغير وهو التوجه الى الدليل ذاته المخصوصة بمنصوره من اشهر كتمان الموجودات الشخصية
 كذلك فليس العلم ذاته المخصوصة وحده اى قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم هو المطروح المخصص بانه
 لو لم يكن ذاته متصورا معلوما لا يمنع احكام بانها غير متصورة وامتنع احكام عليها بالصفات الاخر والجواب
 ظ وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجوب المقام الثاني الجواز في جواز العلم بحقيقة المدعى
 تعالى خلاف منه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي واما الموحدين وتتهم من يتوقف كالتفاسى الى بكر ومارين
 وعروكلام الصوفية في الاكثر شعر بالاشتماع وانما منعه الفلاسفة لئلا العقول ابا بالبدئية والمبالغة في
 الرسم فلا يفيد الحقيقة واما في الحد فاذن لا يعلم الحقيقة الا بالبدئية او بالحد وقد قيلت ببدئية
 لا يمكن تحديد باعدم الترتيب فيما لا يمكن العلم بها الجواب منع حد المدرك بالكنه في البدئية
 والحد هو الحد الذي لا يتعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا لايها ساس الى عموم الناس في شخص بلا
 سابقه نظر كما سبق من ان النظرى قد يقلب ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يجب
 ان يفيد الحقيقة فلا يمنع ان يفيد المراد الساس في افعاله تعالى وفيه مقاصد المقصود
 الاول في ان اعمال العباد الاختيارية واقعة بقدرته المدعى بالحد وليس بقدرته تمام ثابته فيما بل المدعى
 سبحانه اجري صوابه بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع او حذفيه
 فعله المقدر وبقدرته انما يكون فعل العبد مخلوقا لمدعى تعالى ابداعا واحدا ثابته وكسوبا للعدم
 والمدعى بابه مقارنته بقدرته وادواته من غير ان يكون منه اى ثابته او غير ثابته في وجود
 سوى كونه محسلا وبذا ذهب الشيخ ابى الحسن الاشعري وقالت المعتزلة اى الشريعة وبى واقعة بغير

العبد وحده على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار وقالت طائفة هي واتهمه بالتدبيرين معاً
 اختلافه فقال الاستقلال لجميع التدبيرين على أن يتعلقوا جميعاً بالفعل نفسه وجوز اجتماع الموثرين على اثر
 واحد وقال القاضي على أن يتعلق قدرة المدعى بالفعل وقدرة العبد بصفته بحيث يكون طاعة
 مصحبة إلى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله نعم كما في نظم التيسير تاديباً وايدارافان
 ذات النظر واتهمه بقدرة المدعى وتأثيره ولو أنه طاعة على الاول ومصحية على الثاني بقدره العبد
 وتأثيره وقالت الحكماء واما الموحدين وابو الحسين البصري هي واقعة على سبيل الوجوب والتمناع
 التخلل بقدره بخلافها المدعى في العبد واذا كانت حصول الشرائط وارتفاع الموانع والضابط
 في هذا المقام ان الموثر ما يفدرة المدعى وقدرة العبد على الاثر وكذا يدعي شيخ جمهور المعتبرين وبها معاً
 وذلك انما راجع اتحاد المتعلقين لمذهب الاستانوسنا واليجاب من المعتبرين ودون الامتداد وح
 فاما مع كون احدهما احدى التدبيرين متعلقاً بالآخرى ولا شبهة في انه ليس قدرة المدعى على
 متعلقه بقدرة العبد الواسع لثبوت تأثير الحادث في القديم فكيف العكس وهو ان يكون قدرة العبد صادرة
 عن قدرة المدعى وموجباً للفعل وهو قول الامام والاضلافة وما يدون ذلك اي بدون ان
 يكون احدهما متعلقاً بالآخرى وهو غريب القاصي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز
 ان يكون عكس مذهب وهو ان يكون اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة المدعى قلنا انما
 به احد والمقصد ضبط المذهب دون الاحتمالات العقلية لنا على ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة
 المدعى على التقديره وجه الاول ان فعل العبد يمكن في نفسه كل ممكن مقدرة المدعى لما من شمول قدرته
 للممكنات باسرها وقت مرعافه الناس من المعتبرين والفرق الخارج عن الاسلام في ان كل ممكن
 مقدرة المدعى على تحصيل مذهبهم وبطلانها في بحث قدرته المدعى والاشي مما هو مقدور المدعى
 بواقع بقدرة العبد لا امتناع اجتماع قدرتين موثرتين على مقدور واحد لما الوجه الثاني لو كان
 العبد مذهباً لا محالة بالاختيار والاستقلال بوجوب ان يعلم تقاضيه لهما باللازم بطا اما الشريعة
 اي المادية فيفعلان الازيد والاقتصر مما انى به يمكن اوكمل فعل من افعال يمكن وقوعه منه على وجهه فقاء
 بالزيادة والاقتصران فوقع ذلك المعين منه ومنها لاجل القصد اليه بخصيصية والاختيار المتعلق به وجه
 مشروط بالعلم بما يشهد به البديهة توقف سبيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد ان يكون مخصوصه
 معلومة له واما الاستثنائية في بطلان اللازم فعلان التام وكذا السابى قد فعل باختياره
 كافتقار من جنب الى جنب ولا يشعرك بكونه ذلك الفعل وكيفيته واعتراض عليه بان يجوز ان
 يشعرك بكونه صاعداً ولا يشعرك بذلك الشعور او لا يدوم في الشعور الثاني ولان الاشياء
 المتكلمين يتنون بالجوهر الفرد وتركيب الجسم منه فيكون بالطور في الحركات كالتخلل كاستان

والمتحرك مما باختياره لا يشعر بالسكنات المتخلية بين حركته الباطنية بالضرورة ولأن الواقع بقدرته
العبد عن الجبراني وابنه الحركة وهي صفة لوجب المتحركة مع ان التفرقة العقلية لا يتصور ان تلك الصفة
هذه ان الوجهان اى الثانى والثالث المذكوران فى البطلان اللانها لا يلزم ان ابا الحسين حيث يتو
فى الجبر الفردية فى تلك الصفة ولأن المتحرك من الاصفية حرك لا خراشها الاحكام لا شعوره بها فليد
توهم ان يعرف حركتها وقدرتها الوجه الثالث ان العبد لو كان موجد الفعل بقدرته واختياره استقلال
طالبه ان يتمكن من فعله وتركه والالم يكن قادرا عليه واستقلاله فيه وان يتوقف سببه على تركه على مرج
اذ لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طريقه ونسأ وبها اتفاقا لا اختيارا ولا يلزم ايضا
ان لا يحتاج وتوقع احد الجانين الى سبب في باب اثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون منه
اى من البعيد باختياره والا لزم الله الان نقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون ذلك الفعل
عنده اى عند ذلك المرجح واجبا اى واجب الصدور بحيث يمنع تخلفه والالم يكن الجوى ذلك المرجح
المفروض تمام المرجح لانه لا يمكن من الفعل ح جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى مع
وجود ذلك المرجح فيها فخصيص احد الوقتين لوجوده يخرج الى مرجح لماء فت فلا يكون ما فرضناه مرجح
مرحما تاما به واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطرارا
لازا اختيارا بطريق الاستقلال كما مجموعها واورده عليه ان يذات كونه الله تعالى قادرا مختارا لا مكان
اقامة الدليل معينا فيه فيقال لو كان موجد الفعل بالقدره استقلاله ان يتمكن من فعله وتركه وان
يتوقف فعله على مرجح الى اخر ما تقرره فالدليل مقفوس بالواجب تحصل واجيب عن ذلك بان فرق
بان ارادة العبد محمدى الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة المجازية لكن ارادة العبد محدثة
فما قدرت اى مستغنى الى ارادة مخالفتها الله فيه بلا ارادة واختيار منه وفعل الله فى الادات
التي يفرض صدور ما عنه و ارادة الله تعالى قدينة فلا يفتقر الى ارادة اخرى ويرى الالباب
هذا الجواب الذى ذكره الاربعين بانه لا يدفع التفسير المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع
الارادة القدسية كان موجبا لا قادرا تختار وان امكن فنان لم يتوقف فعله على مرجح
كان انفسا قيا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجبر عن المسبب وان توقف عليه كان الفعل
معه واجبا فيكون اضطرارا والفرق الذى ذكرتموه فى المدلول مع الاستمرار فى الدليل
ويسل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذ ايمن عدم جريان الدليل فى
صورة التخلّف وفيه اى هذا الرد نظر فان الله اى مال ما ذكر من نفسه ق بين ارادة العبد و ارادة
البارى الى تخصيص المرجح فى قولنا مرجح فعله على تركه يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فيجب الاستدلال
بكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف التمرج على مرجح وجبان لا يكون ذا كمال المرجح

المكان حادثا محتاجا الى موج آخر ولا يشترط في شئته الى موج قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه
 فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارى فهو محتاج الى قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى
 وقت معين وذلك الموج القديم لا يحتاج الى موج آخر فيكون مستقلا فى الفعل وح لا يتجه النقص و
 يتم الجواب ولما كان لقائل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك الموج القديم كما كان موجا لا مختارا
 اشكروه فله لقوله واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه بولان الوجوب الترتيبى على الاحتياج
 لا ينافيه بل يحققه فسان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا موجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه
 قادرا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره بخلاف ارادة البارى فانها مستندة
 الى ذاته فوجب الفعل بها لا ينافي استقلاله فى القدرة عليه لكن يجب ان يقال استنادا وارادة القدرة
 الى ذاته بطريق الانجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بماليس اختياره بطريق الوجود لا ينافي
 واعلم ان هذا الاستدلال اى الوجه الثالث انما يصلح الزا للثبوت لالتقاليد بوجوب المرجع فى الفعل
 الاختيارى يكون الفعل معه واجبا كالى الحسن واتباعه والافضل رايانه يجوز التخرج بمجرد تعلقى
 الاختيار باحد طرفي المقدور من غير ادخالى ذلك الطرف كما مر فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجع وقوع
 كونه اتفاقيا واقعا بلا موثر حديث التخرج بل مرجح قد يكره مرارا بما اعتدنا من اعادته والمقتضية
 انما يكون بان العبد موجودا فاعمالا اختيارية صادرة عن يقين فابو الحسن والبعاء يدعى الى ايجاد
 العبد لفعله الضرورة اى نزعهم ان العلم بذلك ضرورى لاحاطة به الى الاستدلال وبما ان ذلك ان كل احد
 محذور من نفسه المتفرقة بين حلقى التمام والاعتش والعصا بختياره الى المنارة والهادى الساقط منها
 ويعلم ان الاولتين من بدين القسمين يستند الى دواعيه واختياره وانه لو لا تلك الدواعي والاختيار لم
 يصدر عنه شيئا منهما بخلاف الآخرين اذا دخل فى شئ منها لارادته ودواعيه ويجعل ابو الحسن انكاره
 انكار كون العبد موجودا لافعاله الاختيارية فسقطت مصداقه للضرورة والجواب ان الفرق
 بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه ما يدرك وجود القدرة بنفسه
 اى الاشارة الى الاول وعدمها فى الثانية لا الى تأثيرها فى الاختيارية وعدمها اى
 عدم تأثيرها فى نفسه باو ذلك انه لا يلزم من دوران التسمى كالفعل الاختيارى مع وجود
 كالقدرة والدواعى وجودا وعلما ووجوب الدوران يجوز ان يكون الدوران اتفاقيا
 ولا يلزم الايض من وجوب الدوران على تقدير ثبوت العلية اى كونه المداد على المدابر
 ولا من العلية ان سلو ثبوتها الاستقلال بالعلية يجوز ان يكون جنبه اخيره ان
 العلية المستقلة ثم بطل ما قاله ابو الحسن امران الاول ان من كان قبلة من الاله
 كالتوا بين منكرين لا يجبا والعبد فعله ومختاره بين يمينه لا باليسل فالواقع والحق

لما تفقدوا على نفي الضرورة من هذا المتن في امان في المصالح فظاهر واما نفي الموافق فلا يستدل له
 على ذلك فليفت ليستم من قبل العقل الى انكار الضرورة فيه الامر الثاني ان كل تسليم العقل
 او احتمال نفسه علم ان ارادته لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة بل يحصل له تلك الارادة
 سواء ارادها او لم يردها وعلم ايضا انه مع الارادة المجازمة اجماعا مثلث رابط وارتقاء الموانع
 يحصل المراد ويدرئها لا يحصل ويلزم منها اى المقدمات التي عليها يوجد ان لا ارادة
 منه ولا حصول الفعل عقيبا منه فكيف يدعى الضرورة في حله فما قال الامام في نهضة العقل و
 سن الى الحسين انه خالف اصحابه في قولهم القادح على الضدين لا يتوقف فعله لاحد بهادون الاخر
 على مرجع وزعم ان العلم يتوقف ذلك اى فعله لاحد بهادون الاحتار على الداعي الى احدهما
 من دوني نعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه الاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد
 موجد الفعل كما هو مذموم ثم باق في كون العبد موجد او لا على كل من تقدمه حتى اذعن العلم
 بذلك قال الامام وعندى ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان العلم بينك المقدمتين فحصل
 الاعتزال بمعنى في سبب خلق الاعمال ولا يتبين عليه لكن كما اطلق الاصول التي عليها
 يدور الاعتزال خاف من نبيه اصحابه يرجع عنه عن زعمهم فليس الامر عليهم بما افترقوا في ادعاء العلم العقرو
 بذلك والامر انما هو الناحض اطهر من ان يخطى على المبتدى فحصل الامن بلغ وجهه الى الحسين في
 التحقيق والتدقيق فظهر انه في سببنا هذه جري على نهجنا لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل
 عن القادح على الداعي وجوب حصوله لا ينافي القول بان القدرة اسما وشمس في وجه الفصل
 واما في استقلاله اياها فليعلم على سبيل التفويض بالكلية وهو ان ادعى العلم الضرورى في الاول
 اى الثاني لا في الثاني اى الاستقلال حتى تنجم ما اوردهم عليه لا انقول على وضعت في هذا المقام
 سلب الاستقلال الذي يدعى ابل الاعتزال كما هو مذموم الاستاذ امام الحسين فان كان ابو الحسين
 سببا عندنا عليه فحينما بانوفاق ولكن يلزم بطلان دعوى الاعتزال بالكلية لا فرق في العمل بين ان يامر به عبده بما
 فعله بنفسه وبين ان يامر به عبده فحينما بانوفاق ولكن يلزم بطلان دعوى الاعتزال بالكلية لا فرق في العمل بين ان يامر به عبده بما
 لا فرق بين ان يامر به عبده فحينما بانوفاق ولكن يلزم بطلان دعوى الاعتزال بالكلية لا فرق في العمل بين ان يامر به عبده بما
 الفصح والظلم ومن فاعل ما يوجب الصبح والظلم فمن اعتد به لوجوب حصول الفعل
 عن حصول الارادة المجازمة ان عليه باب العقول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر
 الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وليس له انتم كلامه واما تنجيه
 اى غير الى الحسين فببطل عليه اى علم ان العبد موجد لا فاعل له وجه شبيهة وحسنا
 الى امر واحد وهو انه لو لا استقلال الفعل بالفضل على سبيل الاعتزال بطل التكليف بالاداء

ولو انما هي لان العبد اذا لم يكن موجودا بالفعل مستقلا في الجملوه لم يصح عقلا ان يقال له فعل كذا ولا لم
 كذا وبطلان التلاويب الذي ورد به الشيخ اذا لا يستلزم ان لا يتصل باليضا فحاله وان يقع المبحر وذلك
 ان ليس الفعل مستقلا اليه مطلقا حتى يبحر او يذم وان يقع الثواب والعقاب الوازبهما الوعد والوعيد
 ولم يبق للبعث فائدة لان العباد ليسوا موجودين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب
 عليها بل هي مخلوقة الله تعالى فيجوز ان يعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم وشباب الفراعنة
 واشبايحهم فلا يتصور منفعة للبعث اصلا والنجواب منع الملازمات المذكورة وهو ان المبحر والذم
 باعتبار الحياطة لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيها الاستقلال بالفعل وذلك كما تمسح
 انتهى واذم بحسنه وجهه وسلامته من الآفة وعاقبة فان ذلك باعتبار انها لها محل لا مؤثر فيها
 وما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فليسائر العاديات الترتيبية على اسبابها
 بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سوال ولما لا يصح عندنا ان يقال لم يخلق الله الاحراق
 عقيب سمس النار ولم يحصل ابتداء عقيب مما سمس النار فقد امكننا لا يصح ان يقال لم يأت
 بعقيب افعال مخصوصة وعاقبة عقيب افعال اخرى ولم يفعلا ابتداء ولم يعكس فيها
 واما التكليف والتلاويب والبعث والعودة فانها قد يكون وداعى العبد الى الفعل واختيار
 فخلق الله تعالى الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي فيصير
 الفعل حقا وذلك اذا وافق ما ادعاه الشريعة واليد ومصلحة اذا خالف يعصيه علامة
 للشوايب والعقاب لاسبابها وجبا الاستحقاق مما تخم ان هذا الذي ذكره ان لزوم العقاب
 بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجود الاول ان ما علم الله من افعال
 العبد فهو ممنوع الصدور عن العبد والاجاز انقلاب العلم جملوا وما علم الله وجوده من افعاله فهو
 واجب الصدور عن العبد والاجاز ذلك الانقلاب ولا يخرج عنها بالفعل العبد وانما يطل
 الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والمنتهى فيبطل ح التكليف واخواته لا يتناهما على القدرة
 والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لازم علينا في مسئلة خلق الاعمال ان لم يكن في مسئلة علم
 الله تعالى بالاشياء وقال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا
 هذا الوجه من الاما بالانتماء بذهب بشام وهو انه تعالى لا يعمل الاشياء قبل وقوعها واعتراض
 عليه بان العلم تابع للمعلوم على انها ترتبطا بيقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم لا العبد
 ان صورة النفس شاع على الله انما كانت على هذه البنية المخصوصة لان النفس في حذف كذا او
 لا يتصور ان يتعكس في محال بينهما فالعلم ان زيد لا يقوم هذا مثلا انما يتحقق اذا كان في حذف بحيث يقوم
 وكونه يعكس فلا بد للعلم في وجوب الفعل واستناعه وملك القدرة والاختيار والارزاق ان لا يكون تعالى

فاعلمنا ان الكون عالما بافعال وجوده وادعاء الوجه الثاني ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقبح قطعها
 وادعاء عدمه منها لم يتحقق قطعا فلا قدرة له على شئ منها اصلا ويرى عليه ايضا النقص بالباري سبحانه على
 على ان المختلج هو ان ما اراد الله ولم يرد من افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره
 الثالث الفصل عند استوار الدواعي الى الفعل والترك يتقنع لان الرجحان يباين نقص الاستوار وعند رجحان
 احد هما يجب الرجحان ويتقنع الآخر المخرج فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه بغيره وعليه ذلك النقص و
 حله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والدواعي لا يخرج عن المقدور بل يتحققا وكذا امتناعه لعدم
 الداعي فان معنى هذا فاذا ارادته اذ حصل له الارادة المجازية بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع اثر
 فيه الرابع ان ايمان الى الرب ما هو به ايمان يوسن دايما وهو يتقنع لانه تعالى اخبر بانه لا يكون
 ولا ايمان تصديق الرسول فيما علم بحقيقة به وما جاز به انه لا يكون فيكون هو في حال ايمانه على الاستمرار
 ما هو به ايمان يوسن بانه لا يكون ويصدق بانه لا يصدق وهو اى تصديقه مع عدم تصديقه مع كونه
 ستم تصديقه بما علم من نفسه خلافة ضرورة اى اذا كان مصدقا تصديقه كان عالما بتصديقه ضرورة وحالة
 فلا يمكن تصديق لعدم التصديق لانه يتحدى باطنه خلافة وهو التصديق بل يكون علمه تصديقه موجبا
 لتكذيبه تعالى الاخبار لا يصدق وان اى ايمانه اشتمل على المذكور مع الاستسلام له بالجمع بين التصديق
 والتكذيب في حاله واحدة واذا كان المكلف جمعا لا يمكن للتكليف باثباته فائدة واعترض عليه بالان
 واجب لما علم بحقيقة انه لا بما جاز به بطلان سوار علمه المكلف اول معلوم ولا ثم ان هذا يخرج عما علم بالوهاب بحقيقة
 حتى يلزم تصديقه فيه وتخرجه ان الايمان هو التصديق الاجمالي اى كل ما جاز به فهو حق وليس في هذا
 التصديق الاجمالي من الى الرب استحالة ما التصديق التخصيصي منه فهو شرط بطله وجود هذا الخبر مستند
 للجمع بين التقيضين فهو الخ دون الاول فليتأمل الخامس التكليف واقع لمعرفته تعالى اجماعا
 فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف محصل المحاصل وانه اى تخصيص محال
 فتح فيكون التكليف بضرعا لا خال تحتها وان كان في حال عدمها ونحوه العارون بالمكلف
 وصفاته المحتلج اليها في صورة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيره باغاض عن
 التكليف وتكليف الغافل تكليف بالجموع وعارض الفائدة ورد عليه بما من ان الغافل من لا يهتد
 لا من لا يصدق وبان التكليف انما هو العارون بصفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخرى
 كالوحدانية وغيره من الصفات التي لا يتوقف معرفته التكليف على معرفتها وربما احتج
 انهم على كون العبد موجد بالافعال بطوارايات يشعر بمقصوده وهي النوع الاول ما فيه
 اضافة الفصل الى العبد نحو قول اللان يكتبون الكتاب بايدهم ذلك بان الله لم يك مغير التسمية
 العبد الله على نفسه حتى تغيروا بالانفسهم الثاني ما فيه وجوبهم نحو ابراهيم الذي وقى وكيف عرف

بأحد ما فيه وعدد وحيد كقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن يعص الله ورسوله فقد
 فاز بزيم وهو الثمن من ان يحصى الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى متشعبة فيما يصف به
 فعل العبد من تفاوت واختلاف وجمع وكل كقوله تعالى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان
 من غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا الذي أحسن كل شيء خلقه وما نطقناهم ولكن كانوا أنفسهم يظنون
 الرابع تعليق افعال العباد ومشتبههم اى الآيات الدالة عليه نحو من شاء فليكن له الخامس الامور بالاعتقاد
 نحو لما كسعين واستعينوا ولا يسعوا لاستعانة فيها بوجه الله الذى العبد يل فيها بوجه العبد
 بالاعتقاد من جهة السادس اعتراف الأنبياء بنسبهم كقول آدم ع من ربنا طعننا فقتلنا وقول نوح ع من ربنا
 الى كنت من الظالمين السابع ما يوجد في الآية من الكثرة والقسمة بالتحديد والرجوع نحو ارجعوا الى
 اصل صالحا لو ان لى لولا كون من المؤمنين الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان
 جميع الافعال صادرة بقضائه السد وقدرته وإيجاده وحسنه ونحو ذلك فكل من اى عمل خالق كل
 شئى بعمل العبد شئى فعال لما يريد وهو لا يمان اهما ما فيكون فعالا وكذا الكثرة لا قابل بالفصل
 وسماوية بالآيات المعجزة بالهداية والاضلال وانهم نحو بعض بكثرة اوجه السد على قلوبهم وبه
 مما هو عمل متعلقا كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا عارضت لم تقبل شهادة خاصة
 في المسائل العقلية وجب الرجوع الى محرمات من الدلائل العقلية القطعية وتقدمها ما في كفاية القابات
 بهذا المقصد الثاني في التوليد وفروعه اعلم ان القدر ولما استند افعال العباد واليه
 وراؤهم فيها ترتيبا ورتبا فاما ان الفصل المتب على آخر تصديرهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يكن لهم
 لهذا الاستناد والفصل المتب الى تأثيره ثم فيه استند توفقه على القصد فقايله بالتوليد وهو ان يجب
 فعل افعاله محلا آخر نحو حركة اليد وحركة الفتاح فان الاولى منهما اوجبت لبعائها الثانية
 سواء قصد ما لم يقصد به والمعتبر في البطلان اى ابطال الدليل ما يناس استناد جميع المحلثات
 الى السد تعالى بطلان توفيقه على اى على البطلان بان يترجم من التوليد ما اجتماع قاديرين متقلين على
 مقدور واحد واما ان يجرى بلا حرج وذلك لانه اذا انصق جسم كمن قاذرين وجديا احدهما وفعلا الآخر في
 زمان يندبه الى اجتماع فلنا كثر اى حركة ذلك الجسم على انه واحدة بالتحقق تولدت من حركة اليد فاما ما يمان
 الحزب والرفع معا فيلزم مقدورين قاذرين متقلين بالتأثير وقد استحالته واما ما يمانها فقط وهو كل
 محض معلوم بطلان هذا الاستدلال على لزوم التوليد في المثال المذكور لا يلزم ضرارا وحصول القادر
 بعدم التوليد فيما قام فيجعل القدرة وسياته على ما في الابكار ان المتولدات منها ما هي قاذرة بغير القدرة
 كما علم النظرى التوليد من النظر ومنها ما هي قاذرة بغير جعل القدرة ما تعلققت القدرة فثبت بعضهم على
 انها باسرها فضل فاعل السبب وان كان محمدا محال وجود المتولد لكن يسمي سماءا بات قبل ان يسمي لونه لانه

الاصابة في الآدم بما يشتهر منها من فعل الميت وذو حجب ثمانية من السمس الى انها كلها حوادث لا تحدث لها
 وانتظام الى ان المتولدات برتتها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل بالسبب وذو حجب غرار
 من مجرد شخص القدر الى ان ما كان منها في محل القدرة الفاعل فهو فعله وما كان في محل سبب من محلهما
 فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كما تقطع والخرج مما لا يقع على وفقه فليس من فعله الا ان
 في المضروب والامدفاع في الفعل المدفوع وحركته بحسب المقدور من اقسام الاخرى فلا يلزم بها الا يقوم حجب
 عليها والمضروب والامدفاع بالمتولدات الى العباد وادعوا الضرورة تارة كاني السمس واتباعه وادعوا
 بالاستدلال اخرى كما يجوز لهم اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجب في جهة اندفع اليها بحسب قصده وادعوا
 فيكون اندفاعه مما راعى اندفاعه وفعله وليس هذا الا اندفاع فعله لا بشا من الاتفاق منا ونكم فهو بوجه
 ما يشاهد من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم التجدي من النظر وحصول امثال من اسبابه
 وهو علم ان الذي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وادعوا وادعوا اول من وجده استدلالا له وليس
 كلامه ما يدل على ان ما لا يقع الضرورة بهنا ويؤيده اختلاف الافعال التي سميت متولدة باختلاف القدرة
 الشائية للمبدأ فلا يلزم في محل لا يقول على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله
 تعالى لجاءت حركته بحسب اعتماد الضعيف ليخف وعدم تحرك الخردة باعتماد الاله القوي بان يخلق الاله حركته
 في الجبل دون الخردة تارة مكابرة فهاضح ان المتولدات مستندة الى الله تعالى بالقدرة اسما وبلا سبب
 بل بتوسط افعال الله والادعوى جعل هذا التأييد وجهان ثانيا من ولا يلزم والاعجاب فلهذا وجوه
 الاول وهو الامر والتمس بها اى بالافعال المتولدة كما ورد بالافعال المباعدة وذلك محل الافعال
 في المحبوب والمعدود وبما السجود القناطير والمعارف النظرية لمعرفة الله وصفاته وسعفة احكام
 المشي والادعوى بالهيب والطنن والنقل في السجود مع الكفار فانها كلها ما مورسها وادعوا
 به ايلام بالاشياف ايلامه منى عنه فلو ان هذا الافعال متعلقة بالقدرة اسما وبلا سبب حسن التكليف بها
 وانجحت عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والادعوى ولا شبهة في انها ليست بها شريعة بالقدرة
 فهو بوجه السلطة الشائية المبرج والذم في امثال هذه الافعال ويكفون باستحقاق الثواب والعتاب
 وذلك ليدل على انها من فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله كما في قوله اسم
 حمل من الان الثقل والتميز بالهيب وليس هذا من قبيل المجازة بحسب عمل من الاستدلال حقيقة
 فعل على ان الفعل منه وادعوا بعد التقدم في الافعال المباعدة فمن ان الامر والتمس والتكليف
 بالافعال باعتبار انها ودعوا فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها وان استحقاق العبد المبرج والذم باعتبار
 السجود باعتبارها عليه وترتيب الثواب والعتاب كترتيب سائر العاديات واما حديث النسبة فمضى
 على انظام بحسب العرف وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة اى الجواب بعد تقدمه على الجواب

بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك هذا السبب سخلق بقوله لا كيف اى لم لا ياتي اللاحق
 في جميع ما ذكرناه تعالى لما جرى عاده بخلق هذه الافعال التي يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل
 المباشر المقدر للجد كفى ذلك في حسن الامر والنقص والمج والذم وفي النسبة وان لم يكن هذه الافعال
 مقدورة لهم ومتولدة من افعالهم واجاب الادمي عما جعله وهما اول بما اسلفه في الافعال المباشرة
 من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختياري مقارن لقدرته قصده لان قدرته موشرة في فعله
 وكذا الحال في المتولدات قال والذي نخصه بهنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدر على
 حسب القصد والداعي غير متصور في المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عرقا على السبب وبعد
 سوت بغير طول فليكن على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبها لم يلزم منه ان يكون
 من افعالهم لان المباشرة انما كان فعله لا لمجرد ذلك بل وقع تقلل قدرته بالاجزاء بلا احتياج الى
 سبب والمتولد محتاج الى السبب مطلقا وقطعا واجاب عما جعله وهما ثانيا بما سبق في خلق الافعال و
 ان الاختلاف الى التفاوت انما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع
 الفصل بالقدرة واجاب عن الوجه التناهي المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة وذلك ان تقول جاز ان
 يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت
 المحل بسبب اختلاف المقدرة فلا يصح دعوى الضرورة وتأييدها ولما اطلقنا اصل التوليد لعل ما هو متصبع
 عليها فلا حاجة الى ذكره وعده والجواب عنها لئلا تذكر يا سيديا على ما وقع في اراءهم من الاضطراب والتناهي
 الاول من تلك الفروع ان المتولد من السبب المقدر بالقدرة المحال فيكون بالحق المقدر لان يقع
 مباشرة بالقدرة المحال من غير توسيط السبب والاجاز اجماع مباشرة ومتولد في محل واحد وذلك
 لان وجوده فيه بوجوده سببه يمكن بلا ريب والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرة فقد جاز وجوده فيه
 مع اتحاد القدرة الموشرة فيهما وهما مثلهما واجتماع التلئين فتح في انه يقضي الى جواز حمل الذرة على
 التنظيم بان يحصل فيه اى في الحمل من قدرة الذرة اعداد من الحمل موازية لاعداد اجزائه فيقع
 الحمل بها اى يتلك الاعداد من المحل وذلك مع ضرورة والجواب انه اى القول باستتاع اجتماعها
 يناتض اسلم في جواز اجتماع التلئين فان المقترنة تجوز واجتماعها مطلقا لا شذوذه منهم فانهم
 وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما ترى في المصدا الرابع من الموقوف
 ثم نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليد الاجتماع والتلئين اذ قد يكون تأثيره بالمباشرة
 في عين ما وقع بالتوليد شرطه وعدم السبب كما ان وقوعه توليد المشر وطول وجوده فلا يلزم
 بالتلئين الاستتاع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل من المباشرة والمتولد بلا عن الآخر فكل
 لفظ ههنا خبر وهو ان تأثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتوليد لا في غيره وذلك التناهي ليس الا على سبيل التلئين

بما ذكره كذا يجتمع تاشير على شئ واحد بعينه وهذا الوجه هو المقصود من إجماع الأفكار والموافق لذكر لفظ العبد
 الثاني من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد له تعالى عن جميع أفعاله عندهم بالمباشرة
 ومقدورة بالقادرين غير توسط سبب وواضعهم أبو هاشم عليه في أحد توليده والاحتجاج في فعله إلى سبب
 هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد إلى سبب من أسباب المتولدات وهو على الله تعالى نعم والجواب أن
 ذلك أي لزوم احتياج الباري بنا على اقتناع وقوع الفعل المتولد بدون سبب وقد عرفت بطلانه
 بما أوردناه على الفروع الأول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرة وقد قال به أبو هاشم أيضا في
 الغالب في أحد قوليه وإن منعه في الثاني مطلقا مع أنه أي الاحتياج إلى سبب المولد لا يرد على المتولد
 وجوده للأعراض بدون محالها أي ههنا أيضا يلزم احتياجه في إيجاد الأعراض إلى إيجادها وهو العبد
 هناك هو العبد ههنا والتحقيق أنه لا محذور لأن الاحتياج في الحقيقة يرجع إلى الفعل المتولد والأعراض
 جوزه بعضهم وواضعهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم ويشهد به الحسن من حركة الاختصاص والادراك على الأجسام
 بحركة الرياح العاصفة اعتمادا عليها ولا شك أن حركة الرياح واهتماما من فعل الله تعالى بالمباشرة
 فيكون حركة الاختصاص والادراك من فعله توليدا والجواب ما سبق في فعل العبد من أن ترتب فعل على آخره
 لا يستلزم أن يكون سببا له جواز أن يكون الجميع لقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتيب مجزا عن العادة
 الثالث من الفروع قالوا العلم النظري بولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر يعني أنه إذا غفل من
 النظر والعلم بالمتولد فيه ثم تذكر النظر في العلم بالحاصل من التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدرا سببا له بالقدرة
 وذلك بوجهين أشار إلى أولهما بقوله بل هو أي بتذكر النظر ضروري من فعل الله تعالى ليس مقدرا للبشر
 فلو دعت المعرفة بالبدء أي بالنظر حال كونه متذكرا كانت المعرفة ضرورية من فعل الله تعالى فاستنعى للتكليف
 بها من حيث من أن يكون مأمورا بها وهو بطلانها وإشارته إلى ثانيهما بقوله ولأنه أي ذكر النظر
 حين كونه مولدا للولد العلم ولو عارضته الشبهة أي لو كان التذكير مولدا للعلم بالولد وإن عارضته الشبهة لانه
 معارضتها كونه بعدا وجواب الأول ما مر من أنه مني على أن التكليف لا يكون إلا بما هو مقدور للعبد
 ومخلوق له وقد بينا بطلانه في سلك خلق الأعمال وجواب الثاني لأنه لا إمكان عارض
 الشبهة مع ذكر النظر الصحيح وكلامنا فيه ولا يمنع التوليد عدها كما في ابتداء النظر
 أي أن سلمنا إمكان عارضه الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكير عند عرض
 الشبهة ولا يمنع توليد عدها كما في ابتداء النظر فإن عارضه الشبهة يمنع توليده ولا يخفى
 ذلك توليده حال عدها فإن قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله تعالى فيلزم من منع الشبهة
 توليده وقع فعل العبد بفعل الله تعالى وذلك بطريقين وقع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو
 فعل العبد أيضا فلنا يلزم مثل في أسس الأيدي القوي للشئ الذي يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة

عليه من ان تحرك تلك الرياح سواء كان تحريك ذلك شئ فعلها مباشرة للرب او متولدا من فعله الذي هو محرك
الرياح فما هو جوا بل هو جوا بنا للرياح من تلك الفزع الاصوات والالام الحاصلة بفعل الاله وبمبدأ لا يحصى
الاله بالتوليد ولا بفعل وجود صوت الاله بالاعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصططكاك منها وكذا الحال
في الاله الحاصل مني الادمي ولو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب
والجواب لانها سبيل جاز ان يكون شرطها وقوعها من القدرة مباشرة وزاد ابو اسهم التاليفات على
الاطلاق بخصيقتا على المجاورة فيكون متولدة منها وجوابه ما عرفت القاد منحه اوسع في التاليف
القائم بحسين هما او احدهما محل القدرة لكن ضم احداهما الى الصمد وضم الصمد الى جسم آخر وقال هذا التاليف
يقع بغير توليد بخلاف التاليف القائم بمحلين غير محل القدرة بحسين مباينين لمكانها فانه لا يقع بغير التوليد
لان الفصل الصادر عن العباد في محل خارج تماما من محل قدرتهم لا يكون مباشرة بالاتفاق بين
القائلين بالتوليد الخامس منها القائلون بالتوليد من السبب المولدا الى ما توليده في ابتدائه
دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه اذ لم يمنع مانع فالاول كالمجاورة المولدة للتاليف
والثاني تفريق الاجزاء المبنيته فيه الصحة التي لا كمال في انهما حال الحدوث لالحال البقاء
والثاني كالاغتراف واللازم للسفلة فانه عند انتقار الوانغ يولد المحرك كالباطل حال حدوثه
ودوامه قال الادمي ذهب اليه ذلك ولم يجلوا ان كلا من المجاورة والوفا في ابتداء كونه
دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لم من عدم توليدهما في المداوم عدم توليدهما في
الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء ولو اخذوا بخصوص الابداء
او بالازمنة شرط في التوليد لم يعم ذلك في جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به السامعون
في الموت المتولد من الجسم اى الحاصل عقيبيل هو متولد من الالام المتولدة من الجسم
فنفاه قوم واثبتة آخرون والثاني اى مراعاة لاصله في التوليد لان ترتيب الموت على
الالام يقتضيه تولده منها كما في سائر المتولدات والمثبت لمراعاة للاجمل فان الاله جوا
على ان المستقل بالامانة والاحياء هو الله تعالى والكتاب فان تصوره والله عليه قال
سبحي وبميت ربى الالهى سيجى وميت السبع قد خلت في الطعوم والالوان التي يحصل
بالقرب وبميت من افعال البطل المتولدة من فعله الاول وذلك ككون الدبس طعم
الحاصلين لغيره بالمسواطعت طمحه فابنته قوم وقت الواسئل هذا الطعم واللون متولد
من فعله بجعله ليعمله على حبه ومنه آخرون قالوا لا يقع شئ من الالوان ولا الطعوم من
العباد والمباشرة بغيرهم وموطنه المتولد من افعالهم ولا يحصل ذلك الطعم والالوان بالغير
ما هو من افعال العباد في حيزه ان الاله لم يمتد له كبريا من الجوارى والفرقة التي لا يحال لهم بعد جميعها بالجوارى

لم لا يستحدث حدوث الظلم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف احوال
 بهما هي شرط لحدوث ذلك اللون والظلم فيه فلا يحدث شي منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان اطلق في ذلك
 الفعل الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير فبعض يقول ان المتولد من الاعتماد
 وهو مذموب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم في المعتمد من توليد انه يتولد من الواو كما انه اخذ من قول الحكماء بسبب
 الالم في اجزاء الاتصال والواو يتولد من الاعتماد وذلك لان الالم بقدر الواو بقايله كثيرة لا بقدر الاعتماد
 ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو القريب الى اعضاء ما يولم العضو القوي المكتنزة وما بهول لا اختلاف
 ما يوجب ذلك للاعتماد فيها من الواو فان التفرق الحاصل من في الزواجر واخرى من الحاصل في المكتنزة
 فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الواو لان خاصية التوليد اختلاف التولدات بحسب اختلاف
 اسبابها والحوادث ان اختلاف الواو المتفاوت في القوة والكثرة والضعف من الاعتماد الواحد
 كاختلاف الالم المتفاوت من الواو الواحد والصحيح كما في الانكار من الاعتماد الواحد في امر واحد متولد
 من شيء واحد لا اختلاف فيه فلم يستند بهما في اختلاف الالم على تقدير توليده من الاعتماد الى اختلاف
 المقابل كما يستند اليه اختلاف الواو على ما عرفت من الحاصل انهم جزمتم استناد الواو المتفاوت الى الاعتماد
 الواحد وصالح ذلك باختلاف العضوين في قول الواو فان القوي الضعيف بذلك اولى فلم يجوزون
 استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف المقابل فلا حاجة لتوسط الواو بين الالم والاعتماد
 لما لا يخفى واليعز فيبطل ما يبيط تولد الالم من الواو تفاوت الالم تفاوت الواو كما يحصل بهما
 الابرء وما يحصل بزيادة التقرب فان لم يكن بينهما جد وليس لوجدان التفاوت في الواو
 الحاصل في الموضوعين بل ربما كان يحصل من الواو بزيادة التقرب بل مما يحصل برأس الابرء بل
 مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا للناسخ وهو احوال الفروع المذكورة في الكتاب بل يمكن
 احداث الالم باو من الله تعالى امر لا يثبت على ما تقدم في الفروع الثاني فمن لم يجد زواله يكون فعله تعالى
 متولدا حكم بان الالم الصادق تعالى لا يكون نسبة الواو وتوليد اياه ومن جوز التوليد في افعال تعاضل
 جزم كون الالم الصادق متولدا من الواو وتعلم من كونه مبنيا على الفروع الثاني ان العبارة الظاهرة ان
 يقال بل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالاعتماد يكون جزئيا من جزئيات الفروع الثاني فلا حاجة الى
 افراده وذلك لم يذكره الا في المقصود انما اختلف في البحث عن احوالها القوان والفقه عليه
 الاجماع وهم يرونها الاول الطبع قال الله تعالى طبع الله علىكم سمعكم وبصركم واعلامكم وسمعتهم
 على قلوبهم لكنه ان يفهمه ونحوها كالافعال في قوله على قلوبهم اعتبارا فذهب اهل الحق الى انها مارة من
 خلق الضلال في القلوب وبذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت
 بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصح تسمية هذه الاصهار لان الاصل

هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه من ادعاء يحتاج الى البيان والمقتضى اولها بوجه الاول وهو
 الاول المتعذر لثبوتهم السد على قلوبهم الى آخره الآيات اى سماها عثوا عليها وطبوا عليها ومحوها عليها وحجبها
 عليها اكنه واقطع لادفعها بذلك كما قال وحجبوا الملايكة الذين هم عباد الرحمن ان يأتواهم سمعهم بذلك
 ووضعهم بالنوشة اذا قرء عليهم على الجمل تحقيقه الثاني وهو الجبائي وابنه ومن تابصها وسمها اى وسم الله
 قلوب الكفار بسماوات وعلامات تغير فيها الملايكة فيتم بها الكاف من المؤمنين وذلك لان الختم والطبع في
 اللغز سموا نوسم ولا يمنع ان يخفى السد في قلوب القواسم بتميزها عن قلوب الابرار وتبين تلك السمة
 الملايكة فيؤمنون من اسم به وفى ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا قرء اسم بسمة تحقق بها ذم
 ولغته من الملايكة كان ذلك سببا لانجازه عنه الثالث وهو كبح منع السد منهم اللطف المقرب الى الطاعة
 والمبعد عن المعصية لعلهم لا يقع لهم ولا يؤثروا فيهم شيئا لم يوقعوا ذلك اللطف فكما أنهم هم على قلوبهم لان قطع
 اللطف مانع عن دخول الايمان كما ان الختم مانع والطبع والاكنه مانع من الدخول الرابع وهو البعض
 اصحاب عبد الواحد من المتعزلة منهم السد لاختصاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك كمن يمنع دخول
 الايمان قلبه بانهم عليه لان الفصل بلا اختلاص كالفصل وهو اى ما ذكره من التاويل مع الاجتناب على
 أصلهم الفاسد وهو ان منع الايمان وخلق الفضل يسبح فانه يجوز اسناده الى السد سجادة وسياجك فساد
 وبطلان كذا سنده الاشياء في معرض انتفاع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سوا عليهم انذرهم ام لم
 تنذرهم لا يؤمنون ختم السد على قلوبهم اى لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان ختم السد يستيف لبيان
 السبب وشئ مما ذكرتم لا يصلح لذلك اى كونه سببا لانتفاء الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع
 وجعل الاكنه على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا النوسم بعلاوة مميزة ومنع اللطف والاختلاص
 لا يقتضيه انتفاء الايمان فلا يصح حمل عليها الثاني من تلك الامور التي باوليتها التوفيق والهدى
 فان الشيخ الاشعري واكثر الايمان اصحابه عملوا بالتوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو سبب
 للموضع اللغوي لان المواقفة في الطاعة وخلق القدرة اتحادا ثم على الطاعة تحصيل تهتوا الموافقة
 وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا الهدى على مضاهاة
 الحقيقة اعني خلق الاستدانة وهو الايمان والمقتضى اولها بالهدى الى الايمان والطاعة
 وايضاح سبيل المارشد وبسبب مقاصدها والزجر عن طريق الفواتيك كما في قوله تعالى واما ثمود
 فهديتناهم اذلا شجبة في استنساخ حمل على خلق الهدى فيهم والذي لم يطله اى بذات التاويل
 امور الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيها اى في التوفيق والهدى في بعضهم توفيقهم
 وبعضهم ليسوا كذلك والهدى للجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تباينها بها الثاني
 الدعاة بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب ذمى والطلب بما يكون لنا

ليس محاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يصح طلبها واختلاف الناس ليس في الدعوة نفسها بل في
وجود الاستفصال بها وعدمه الثالث كونه موعظا وموعظا من صفات الحج يوجب بها في المتعارفين وقد
كونه دعوا لا يوجب به اصلا فلا يصح حملها على الدعوة الثالث من تلك الامور الاجل وهو في الحيوان
الزمان الذي في السدرة يموت فيه فالتقول عند اهل الحج ماتت باجل قدره السدرة وعلم انه يموت
فيه وموته لعله تعالى ولا يصح تنويع هذا المقدار بتقديم والاخيره قال تعالى ما يسبق من احدكم
ولا يستأخرون فاذا جاز جسم لا يستأخرون ساقه ولا يستقدمون والمقترنة قالوا بل تولد منه
موت من فعل القاتل فهو من افعاله لا فعل المدعى وقالوا انه لو لم يقتل لعاش الى ابد
حله الذي قدرة السدرة لا فاقاقتل عندهم غير بالتقديم الاجل الذي قدرة السدرة تعالى لو اوجها
فيه امي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما اوجها في تولد سائر المتولدات
واتفاه بها عند اتفاهها سبها بها واستشهدوا عليه بدم القاتل والحكم كونه جانيا ولو كان المقتول
ايضا باجل الذي قدرة المدعى لكان وان لم يقتله هو امي القاتل لم يجلح بعقله امر الا
بما شره ولا تولد افعاله لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيما قطعنا اذا كان القتل غيبة
حق واستشهدوا ايضا بانهم يقتل في الحق الواحد دون ونحن يعلم بالضرورة ان موت الجسم الصغير
الزمان اقل من بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه ولذلك امي وحكم العادة بالامتناع في الخطي
الكثير دون غيره وبسبب جماعته الى ان لا يمتنع العادة كما في قتل واحد وما يقرب منه واقع
اجل منسوب بالقاتل والفرق غير من في القتل لان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل
القاتل عندهم فلما اذا كان احدهما باجل دون الاخر لولا الحرب من الاكراه اضيق وهو الفصح
في المعجزات لما قالوا به وبان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلق كثير وقعه امتنع ان يسب
موتهم بقتلهم في ساقته الى السدرة تعالى واذا كان فعله كمنه خافا العادة لالاظهار المعجزة وذلك قبح فيها
واما تسب موت جماعته فليس في لحظة واحدة اليه تعالى فلو امتنع فيها فحكم العادة بالامتناع في الكثير
دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كسلا يزمهم افعال المعجزات اذ السبوا الجمع اليه والجماب ان
دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه مفعلا وحكم العادة بمنع لان مثله يقع في الواجب فانه
من ذلك الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه السدرة تعالى الى العجب فكله موزق لمن السدرة لا
كان او حرا ما اذ لا يصح من السدرة ليس ما ذكره تجديد الرزق بل هو في ما ادعى من تخصيصه بالخلق وذلك
لان سبب الاشياء هو ان الرزق لا ينتفع به سوى ما كان بالهدى وبغيره بما كان او حرا ما وبنما قال بعضهم
كما يترك في المعجزات من الاغذية والاشربة للخلق الامم والنفوس على الاول فان قيل كيف يصح الاغذية من
الرزق بالحق الثاني الذي سبب اليه بعضهم وقال تعالى وما ترقوا لم يفتقروا احيى بان اطلاق الرزق على المنفق مما

عندهم لانه جوده واما هم اى المتعذر فيه بالاحمال تارة فاور عليهم واما من دابة فى الارض الاصل
 السدرة فما فلانها طلال صاوت ولا يتصور فى قضاها ولا حرته وفسره اخرى بما لا يخفى من الاستعمال
 ان من اثنى الحرم طلال فهو فاعده تعالى لم يردده وهو خلاف الاجماع من الامة قبل مجهورا المتعذر لكل ذلك
 الذى يرد عليهم ويدلهم تاج عليهم فاصلا على الحكم على السدرة ولا يجوز ذلك الاصل هو القاطعة
 الحسن والقيح المتقليبين فانها متشابهة لا باطيل كثيرة متفرقة عليها واطلاق الفرض الازمنة شاذ
 على لطلان اصلها الخامس فى الاستعاروسى الرخص والعلماء المتفرقون على اصلها كما ورد
 فى الحديث حين وقع غلار فى المدينة فاجتمع اليها اليه عليه السلام فقالوا اسعرا يا رسول الله
 فقال اسعروا الله واما عندكم فمختلف منه فقال بعضهم هو اى السعير فصل بها شر من السعير
 ذلك الاموال صفة لهم على البيع واشتراك بين مخصوص وقال اخرون هو فعل متولد من فعل السدرة
 ففعل الالتماس وكثيرا رغبات باسباب من فعله تعالى التخصيص الرابع انه تعالى مرده لجميع
 الكائنات غير مرده الا يكون لكل كائن مراد له وليس كائن ليس مراد له فذهب الى الحق وانفقوا
 على جواز اسناد الفعل اليه جميعا فتقال جميع الكائنات مرادة له تعالى لكن التخصيص انما يخص
 من لا يجوز استناد الكائنات اليه فصلا فلا يقال الكفار افعروا مراد له تعالى لا يستلزم الكفار وهو ان
 الكفار افعروا فعلى امور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر بوقس الارادة وعند الامام من سبب
 ان يتوقف عن المطلق الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف منه فى الاستناد والتخصيص
 ذلك الذى ذكرناه من صفة المطلق يجب الا التخصيص كما يقع بالاجماع والنص ان يقال
 سدتاى كل شئى وانما يقال ان يقال انه خالق القادرات وخالق القردة وانما هو من كونها
 مخلوقة له تعالى اتفاقا وكذا يقال له ما فى السموات وما فى الارض اى هو الكاهن لا يقال
 له له وجات الاولاد ولا يعاونه اضافة غير الملك اليه ومنهم من جاز ان يقال السدرة للكفر
 افسق معصيته معاقب عليها قال المتعذر له يومه جميع انفسا لغير ارادة الله وشيئى
 اثبت بها والاعمال البعد وهو مرده لما مورب منها كاهن المعاصى واللفظ وتخصيصا ان فعل
 البعد ان كان واجبا يرد السدرة وقوده وكبره تركه وان كان حراما يعكس والمندوب يرد وقوده
 ولا يكره تركه والمكره عكسه واما النبيل وانما هو غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهته
 لما انه مرده الكائنات باسرها فلا يثنى الا شيئا وكلها لما من يستند جميع الاحداث الى
 قدرته تعالى ابتداء وخالق الشئى بلا كراهه مرده بالضرورة وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات
 مقدرة له لانه فلا بد فى تخصيص بعضها بالتوقيع باوقاتها المخصوصة من تخصيص وهو الارادة
 به فانه قد راد فافسدة المخرجة السدرة وقد رين هو الاية كما مر ولا بد منها اى من الصفة المخرجة

في ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص بعض الموجودات باوقاتها واما ان يخرج مريد لما
 لا يكون فلا تعالى يعلم من الكافر مثلاً انه لا يؤمن فكان الايمان مستحلاً لا يمنع ان ينقلب العقل
 جهلاً والسد تعالى اعلم باستحالة العالم باستحالة الشئ لا يريد به بالضرورة وايضاً لو اراده فاما ان
 يقع في سلم الانقلاب او لا فيسلم من عقده كقصوده عن تحقيق ارادته ولانه لا يقصو منه اى من العالم
 باستحالة الشئ صفة مبرحة لاحد طرفيه لان احدهما استحيل والاخر واجب فلا يمنع التخرج الصفة
 وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر او السد مع كونه واجباً وايضاً هو منقوض بما علم السد وجوده كما بان
 المؤمن فان احده طرفيه واجب والاخر متحقق فلا بد لتخرج الصفة بقصد هذا الذي هو مذموب الاجماع
 السلف واختلف في جميع الامصار والاصناف على الإطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
 فان هذا مردى عن النبي عليه السلام وقد تلقى الامور بالقبول فيصحب ان يكون مريد بل ربما يخرج ايضاً
 واما صرح بالاطلاق وفعل التوهم اتيه بما فعله تعالى او بما ليس بافعال العباد الاختيارية حكماً يا اول
 به المتعزلة ويدفع هذا الوهم انهم كانوا يوردون كلامهم في معنى من يعلم الله وعلايشانه والا اول شأ
 الله كان وليس الثاني وهو انه تعالى في غير مريد لما لا يكون وذلك لانه عكس الحس الحقيقي
 الى قولنا ما لم يكن لم يشأ الله والشأنى ما لم يكن دليل الاول لانه عكس تلك الطريق الى
 قولنا ما كان فحدث شأ الله استجواباً الى المتعزلة على انه تعالى لا يسير الكفر والمعاصي بوجه عقليته
 الاول لو كان تعالى مريد للكفر والكافر وقدره بالايمان فالامر بخلاف ما يريد به عند العقلاء
 سقيها فيسلم السفة في احكام الله تعالى على من ذلك علوه كغير اقلنا لانهم ان الامر بخلاف
 ما يريد به عقيدة وانما كان كذلك لو كان العقب من الامر منحصراً في القناع المأمور به فوجه
 للمعزلة الاول ان الممتحن بعبد بل بطبيعة ام لا قد بامره ولا يريد منه الفعل اما الاول وهو ان يعلم
 منه امر حقيقة فلا بد ان اتي العبد بالفعل يقال اتشأن امر سيدة واما الثاني وهو انه لا يريد
 بالفعل منه فلا بد من محصل مقصوده وهو الاستحسان اطلع او عصى فلا سفة في الامر بما لا يريد به الامر الثاني
 انه اذا عاتب الملك صارته عبده فاعتذر بعصيانته والملك يتوعد به بالفعل ان لم يظهر عصياناً فانه بامره
 بفعله مبدء العذرة ويريد بعصيانته فيه فان الله لا يريد ان يقضه الى استدلال ما تلخصه عند هذا من خلافات
 ما يريد به ولا سفة فان قيل ههنا الوجه بصورة الامر لا حقيقة فان العاقل لا بامره يودى حصوله الى
 بل لا كاجب بانه قد بامره به اذا علم انه لا يحصل وكان بالامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تليق
 به اصلاً الثاني ان الجبار الى الامر قد بامره ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يخرج فيها الثاني من وجوه
 استدلالهم لو كان الكفر من امر الله تعالى لكان فعله وليتانه به فافهم ان الله لا يكون طاعة سباباً به وانما يطالب الله
 من الامر من طاعة طاعة هو افهم الامر ولا امر غير الارادة وغير مستسلم لها لانها كما مضى في الصور المذكورة قال

الآدمي يدل على ان موافقة الارادة ليست ملزمة انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المذاق في الآخر على رضى ارادة
 المريد لا شعور الفاعل بآراءه فانه لا يبعد منطاعة وكيف والارادة كاسته والاعطاف وكمنه يقال في العرف فلا ين
 سلطان الامر ولا يقل سلطان الارادة وقد ضل بعض اصحابنا في عبارة فقال الكفر مراد بالكفر لان القول بالشك
 ينشأ عن الرضا بالكفر دون الاول وهو لفظ لا طائل تحته الثالث لو كان الكفر مراداً لتعلق المكان واقعاً بقضاه
 والرضا بالقضاء واجب اجماعاً كان الرضا بالكفر واجباً والارادة بل لان الرضا بالكفر اتفاقاً قلنا الواجب هو الرضا
 بالقضاء لا بالقصد والكفر مقصود الرضا حال ان الانكار المتوجه للكفر انما هو بالنظر الى المحال الى القاعلية يعني ان
 الكفر نسبتاً الى الله تعالى باعتبار قاعلية له لا بجاهه اياه من زعمه الى العبد باعتباره علية له وهو
 به وانكاره باعتباره العلية الثانية دون الاولى والرضا بالعكس امر الرضا انما هو باعتبار النسبة
 الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا على اعتبار
 صدوره من فاعله وجوب الرضا باعتبار وقوعه من فاعله فلو صح ذلك يجب باعتبار الابد
 وهو بطا اجماعاً الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراده مستنع عندكم كان الامر بالايمان
 اى بالايمان مستنع الصدور عنه قلنا الذي مستنع التكليف بغيره انما يكون متعلقاً
 للقدرة الكاسية عادة اما الاستحالة في نفس الامر كما يجمع بين التقيضين واما الاستحالة
 صدوره عن الانسان في مجازى العادات كالطيران في الجو لان لا يكون مقدوراً بالفعل
 للكل من الايمان نفسه امر مقدور يصح ان يتحقق به القدرة الكاسية عادة وان لم يكن مقدوراً
 بالفعل للكافة لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدور بهذا المعنى لا يمنع
 التكليف فان احدث مكلف بالصلوة اجماعاً فسد ولا يلحقه عقولهم وربما اوجوباً بايات
 تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي الا وله يقول الذين اشركوا الوثان الله اكثر
 ولا ابارنا ولا حسدنا من شئ حكى الله تعالى عنهم اثمهم لو اشركوا بارادة الله تعالى
 ونواردهم اشركوا لما اشركوا ولما صدر عننا تحريم الحملات فقد اسندوا الكفرهم و
 قضياهم الى ارادته تعالى كما ترمعون انتم ثم انه تعالى رويهم مقابلتهم وبين بطلانهم
 وذهابهم بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا كذلك الكلام ثم تدينهم من القبر ودفنا
 له غيرهم وتعللوا بعدم اجابته واثيق به لا تعلق بعض الكائنات الى شئ من الله تعالى في
 صدوره كقوله حق اريد بها باطل ولذلك فهم بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب الله في
 وجوب الطاعة وانتابته دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال آخر
 انقل قلنا بحجة الباطل فسلوا شارب ليدلهم اجمعين فاشركوا في صدق مقابلتهم ونازعهم
 الشائنة كل ذلك سيء عند ربك كمرؤوفاً ضالاً على ان كل ما كان سندا له عصية

فانه كبروه عند الله والمكروه لا يكون مراد قلنا ارادوا كونه مكره بالاعتقالات المستكره في حجاب
 عبادتهم فخاصة الله فما ظلمت قوله عند ربك بطرف المكروه او اراد كونه مكره منسباً عنه مجازاً او انما
 يرتكب هذا التجوز في توقيف الادلة على جميع بين ما ذكرنا من الدلائل التي تثبت الله وما العبر يريد
 ظلم العباد مع ان الظلم من العباد وكاين بلا شبهة بعض الكائنات ليس مراد الله تعالى
 قلنا اي لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كاين ومراد جلاوت ظلمه عليهم فانه ليس يريد
 الا كائناً بل لصره تعالى فيما هو ملكه ليعتد ان ذلك التصرف لا يكون ظلماً بل عدلاً وجهاً الرابع
 واسد لا يجب الفساد والفساد كاين والمحجوز الارادة فالفساد ليس مراد قلنا بل المحجوز ارادة تعالى
 وهي ما لا يتبعها تبعه وموافقته ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة لا يراد من لعباده الكفر وانما
 هو الارادة قلنا الرضا ترك الامر اض والسيد يريد الكفر للكفر والتعريض ولو اخذه به ولو يريده
 ان العبد لا يريد الا الام والامر اض فليس مأموراً بارادتها وهو ما سورتك الاعتراض فالاض
 اعني ترك الاعتراض يغاير الارادة ثم هذه الايات معارضة بايات اخرى هي اول على المقصود
 هي هي لست لوتشار لجميع على الهدى الثانية ان لو نشاء لهدى الناس اجمعين الثالثة
 ولو شاء الله لهدى جميع على صراط مستقيم المشيئة في هذه الايات ونظايرها على شيعة الكفر والايحاء وليس
 لانه خلاف الظاهر فمن ان يشاء الله لهدى جميع عليه والرابعة وليك الذين لم يريد ان يطهر قلوبهم
 تطهير القلوب بالايان فلم يريد الله تطهير قلوبهم بل يطهر قلوبهم على الكفر بها في الحياة الدنيا ويرتقي القسم
 وهم كافرين فموتهم على الكفر مراد الله تعالى والسادسة ولهذا ذرنا انهم شيعر اسن الجن والانس و
 الخلق لها الارادة ايمانه وطاعته بل كفره وحصية السابقة انما قوله لنا بشي اذا اردوا ان يقولوا
 كن فيكون والاستدلال بهذه الآية بعيد جداً اذ ليست عامة الكائنات ولذا انقل ارادة المعاصي الى
 على انه اذا اراد الله شيئاً كونه على الله وحده ويمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد الله
 تعالى اذ لو كان مراد الله لكان مكنونا واتخاذ كنهه مدفع بان اعني اذا اردنا الكون فيتحقق بافعالنا
 ملائتنا ول المعاصي على رايهم وذلك اي ما يدل على صحة مذنبنا وفساد مذنبهم في القرآن شياً خامساً
 للمقصود الرابع في نفي راي فلا سفي في انفسهم والقدر قلوا الموجد والآخر خفض لا شريك في القول والفلان على
 غالب في كمال في هذا العالم الواقع تحت كوة القرفان المرض مثلاً ان كان كثر افعالهم كثرته وكذا العالم كثرته
 الاله كثرته فالعالم عند عدم تنصفي بدين المسلمين واما ما يكون شر محضاً او كان الشر فيه عالمياً امساً
 شئ من وجوده لما كان تعالى ان يقول لما ذا لم يحزن في هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه بقوله عز لا يمكن تنصو
 العالم عن الشرور بالكلية لان ما يمكن برائته عن الشر وكلما هو القسم الاول وكلما منافي خيرات كثيرة بل هو شر
 قبيح بالقياس اليها وتقطع الشئ عما هو لا في مع وجوده فكان الخير واقعاً بالقصد الاول واخلاف في انفسهم وخولا

اصليا فانتهاه كان اشرا واثما بافروء وادخل في القضاة دخولا بالبيع والعرض وانما التزم فعلا على محل
 ما عليه غيره لان ترك الخير الكثير الاجل اشتر القليل كمن لم يلبس من الحكمة ترك المطر الذي بجيوه العالم لم يلبس
 بندهم به وذو حجة ولا يتالم به بسلج في البر والبحر رشك الى ذلك انه اذا انزع اصبح انسان وعلم انها اذا طعنت
 سلم باقي البدن والاراسى الشدا اليد فانه يقطعها ويريد تبعا لارادة سلامته عن الملك تسلمت له البدن
 خير كثير يتلوم شره قليلا فلا بد للعاقل ان يريد وان احترق عتبه حتى يهلك لم يجد عاقلا فضلا عن ان يجد
 حكيمها فاعلا لما يفعله على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عن الاشاعة بهوار اذ الازلية المتعقبات الاشياء
 على ما هي عليه فيما لا يزال وقدرته ايمانه اياها على قدر حصص وتقدير حسن في ذواتها على احوالها واما عند
 الفصل في القضاة عبارة عن علمه لما ينبغي ان يكون عليه الوجه حتى يكون على حسن النظام والكمال لا تشكك
 وهو المسمى احدهم بالعباية التي هي سبب القضاة الموجودات من حيث حملتها على حسن الوجود واكلها و
 التقدير عبارة عن خروجها الى الوجود ليصنعها سببا بها على الوجه الذي تقر في القضاة والمقرر يشكر ونقصا
 والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد فيثبتون علمه تعالى بهذا الافعال والارادة ووجود
 الى ذلك العلم لاختيار العباد وقدرتهم المقصود الخامس في احسن والطبع القبح عند ما هي عنه شرعا
 تحريم او تنزيه واحسن بجلاله انما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والبيع عند اكثر اصحابنا من غير
 وفعل الله تعالى فانه حسن بالاتفاق واما فعل البهايم فقد قيل انها لا اوصفت بحسن وقبح باتفاق بعضهم
 وفعل ابيهم مختلف فيه والاحكام الفصل في حسن الاشياء وقبحها ليس ذلك اى حسن الاشياء وقبحها عايد الى المصلحة
 حاصل في الفعل قبل الشروع يكشف عنه الشرع كما يزعم المقلد من الشرع هو اجبت له وامين فلا حسن ولا قبح له
 ورود الشرع وحسن الشرع المقضية بحسن قبح ما حسن لم يكن ممنوعا والقلب الامر قضا احسن قبحا والبيع
 حسنا كما في شرع من المودة الى الوجوب والوجوب الى المودة وقالت المعتزلة بل يحاكم بها الفعل والفعل حسن او
 قبح في نفسه بالذات وبصفة الازمنة وما بالوجوه واقضيات على اختلاف ما بهم والشرع كاشف وبينهم
 والبيع الثابتين له على احد الاسماء الثلاثة وليس له ان يلبس القضية من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل في
 احسن والبيع بالقياس الى الازمان والاشخاص والاحوال كان لما ان يكشف عما تغيبه الفعل اليه من حصة وقبحه
 نفسه ولا بد لا اى قبل الشروع في الاتجار من تحرير محل النزاع المتضمن لاعتنا فيه ودرأه والاثبات على شئ واحد
 فتقول وبالله التوفيق الصحيح يقال لمعان ثلثة الاول وصفه للكمال وانقصان فاحسن كون الصفه حصة كمال
 كون الصفه حصة نقصان يقال لمعان حسن اى لمن انصف به كمال وارتفاع شأن واجمل قبح اى لمن انصف
 به نقصان والفضل حال ولا نزاع في ان هذا المعطاة ثابت للصفات في نفسها وان مدركه فعل ولا خلق له
 بالشرع الثاني لما عليه العرض ومنافرة فمات حق العرض وكان حسنا واما القبحان قبحا وليس كذلك لم يكن حسنا
 ولا قبحا وقد يعبر عنها اى عن حسن القبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال احسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه

وما خلا منهما لا يكون شيئا منهما وذلك لأن العقل كالمعنى الاول يختلف باختلاف اعتبارات
تزيد عليه لا عدائه وما في موضوعهم مقسدة لا اولية وخلاف لغرضهم قبل هذا الاختلاف على انه امر أصا
لاصفه حقيقة واللام يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد سودا ورعيا بالقياس الى شخصين الثالث
تعلق الموح والثواب بالفعل فاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك فيما يتعلق الموح والذم وترك الثواب
والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شي
منها في نفسه بحيث يتوقف وجع فاعله ولا ثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة النظر
ونبيه عنها وعند الغير العقل فانهم قالوا للعقل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع حيث يتوقف على مقتضى
قاعله وما دونها بااقتضائه لا استحقاق فاعله وما عطاها ثم انها اي تلك البهية الحسية والمعتق
يدرك بالضرورة من غير تامل وفكر حسن الصدق النافع وبيع الذنب الضار فان كل عاقل يحكم بهما لا يتوقف
وقد يدرك بالنظر الحسن الصدق الضار وبيع الذنب النافع مثلا وقد لا يدرك بالفعل الا بالضرورة ولا بالنظر
ولكن اذا ورد الشئ عظم ان فيه جهنة وكثر من آخر يوم من رمضان حيث اوجب الشارع وجبة
الصوم اول يوم من شوال حيث جازى الشارع فادراك حسن والبيع في هذا القسم متوقف على كشف الشئ
عنهما بامر ونبيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مويد حكم العقل بهما بالضرورة ولا يتوقف ثم انهم
اختصوا اذنب الاولين ثمهم الى ان حسن الافعال فيهما لذواتها لا لصفات فيها يقتضيهما وهذا
بعض من مذنبهم من المتقدمين الى اثبات حقيقة يتوجب ذلك مطلقا اي في حسن والبيع جميعا فقالوا
ليس حسن الفعل فمجرد ذلك ما نسب احسن من صفته من اصحابنا بل لما فيه من صفته متوجبة لاحد بما اودع
ابو حنيفة من متابعهم الى اثبات صفته في البيع مقتضية لبعده من احسن اذا صاحبه الى صفته بل
يكفيه حسنة انتفاء الصفته المتقدمة ومبدا يماضي الى تفصيل في الوصف الحقيقة فيهما مطلقا فقال ليس حسن
الافعال فيهما بصفات حقيقة فهما بل لوجود اعتبارية واصناف اضافية تختلف حسب الاعتبار كما في نظم
اليتيم تاديبا وعلما وحسن انقل عنهم في العبارات الحديثة قول ابى حنيفة القبح ما ليس المتكلم منه ومن العلم
بحال ان الفعل لا يقتضي التكلم اخترا من فعل العادة والمجا فانه لا يوصف قبحا وحسن وقيد العلم نوح عند المجرمان الصغار
من لم يلجعه دعوى في المؤمن موقوف بالهدى بالسلام والشفقة بالتكلم من العلم لا يثبت فيه للفرس شأن بل فانه
يتكلم من العلم بالهدى تعالى بالليل العقلية لا لو يقول ليس بل ان يفعله ان الاقدام عليه لا يلزم عقل العقلان وقيل
توجب هذا التعلل المذكور لتدبير امر بغير ان اخوان لاحد هما ان فعله سخر الامم فاعله المتكلم منه ومن العلم بحال ذلك
لا نعلم ان لسان يفعله ثانيا فانه فعل هو على صفته تشرعيا لا على قدره بل ان كان كذلك كان لافعال العالم به
والذم قول قول قول لانا وجها بالاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل في سائر
والايجلان باليس فعلا اختيارا لا يتصف بنبذ الصفات اتفاقا منا ومن المحض بيان اعيان بان كونه مجبورا

ان العبدان لم يمكن ان الترتيب كما لا يمكن ان الفعل تح وجب والترتيب متنع وان تمكن من الترتيب ولم يقف
وجود الفعل منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجح ووجهه على عدم إمكان ذلك
بالفعل ح اتفاقا صوابا بسبب تقيضا فلا يكون اختيارا لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة
جائزة ترجحه وان توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والانتقال الكلام الى
صدر ذلك المرجح عنه وتسلسل وهو مرجح وجب الفعل عنه واما عند المرجح الذي يتوقف عليه والاختيار
سواء الفعل والترتيب فاختراع الى الشيء مرجح اخر اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان
اتفاقا كما مر واذا اختراع الى مرجح اخر نقلنا الكلام اليه وتسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك
المرجع اضطرارا على الاتفاقية بغيره امتناع الترتيب وكون الفعل اتفاقا او اضطرارا لا يخلو اختيارا للعبد
في افعاله فيكون الفعل اختياريا كشيء منها باحسن والقبح ليعقيلن بالاجماع المركب اما عند افادته خصل
للفعل واما عند المختارة وغيره من الافعال الاختيارية فان قيل هذا اى استدلالكم على كون العبد
مجبورا لتسلسل في مقابلته لضرورة التحليلين بالفعل الاختياري يعلم ان له اختيارا في افعاله ويفرق بين
الاختيار والاضطرارى منها فلا يصح لانه مسطحة باطلية وسكابتة ظاهرة وايضا فاذ اى وليكم نفى قدر
السند تعالى لا طرد الدليل في افعاله والمقدرات بالمقدرات والتقرير بالتقرير فقال ان لم يمكن من الترتيب
فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على المرجح الى آخره فقد انتقض التعريف المذكور بافعاله ثم وايضا فانه
اى هذا الدليل كذا في حسن والقيح فاعطينى نفى ايضا بحسن والقبح الشريعتين المتفرعتين على ثبوت التكليف
واذا كان مجبور لم يثبت عليه التكليف لانه يكلف بالماضي وحين لا يجوز له واتهم وان حوزته فلا تقولون
بوجوبه ولا يكون كل التكليف كذلك اى يكلف بالماضي كما زعم من وليكم واما ان يكون العبد مجبورا
ينافي كونه سكتا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعى من انهما ثابتان عنه كما انتقض بوليكم بهما فاجوبكم فهو
جوابنا والاظهر ان يقال انه نفى الشريعتين ايضا لانها من صفات الافعال الاختيارية فان حركة النفس
والنسيم والشيء عليه لا يوصف في الشرع بحسن وقبح ويتلزم ايضا كون التكليف باسرها كالحلف بالماضي
والاقايلح وايضا فالايج الذي يتوقف عليه فعل العبد راجع لتقيده اختياره الموجب الفعل وذلك لان في اختياره
ليس ثبوتية وبذا السؤال جوابا على ما قبله انما نقض اوفى حكمه فلما الاول فان الضرورى وجوب القدره والاختيار
لا وضع الفعل بقدرته واستدلالنا انما هو على نفى الثاني دون الاول فلا يكون مصادا بالضرورة واما التنا
وهو انتقص بافعال الباري فالمقدرة على التاثير ان الفعل الواقع الارجح اتفاقا في الاختيارى انما هى مقدمه
ان اية التاثير على المقدرة لا يلائم بان قدرة العبد لا تؤثر في فعل الله اذ انهم اليها مرجح يسمونه الداعي وحين
لا نقول بهما فان المرجح مجرد الاختيار المتعلق باحد طرفي الفعل الداعي عند جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه
اختياريا لما تقدم في مسألة اهاب من السمع والاطش ان الواحد للمدعين المتساويين واذا لم يقل بهذه

لم يرد علينا النقض لفعل الله تعالى والاضطرار على تقدير صحة هذه المقدمة نعمنا باليس هذا الدليل بعينه جاريا في فعل
تعالى لما اختار ان لا يكون له انكر وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قد تم فلا يحتاج الى مرجح آخر في التسلسل
في المرحلات كما في محل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اولاد بان يكون الصادرا عنه حاجا محتاجا الى آخره فالتقدير في المثال
بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله التسلسل غير صادق في حقيقة العمل في حق العبد والى ما قرره اننا اشار بقوله المرجح
فاعله نعمنا بغيره جوارحه تعالى وقدرته مستندتان الى ذاته ايها باو المتعلقان بالفعل في وقت مخصوص فان
قلت فذلك المرجح القديم ان وجب الفعل نفي الاختيار والاجاز ان يصدر منه بالفعل تارة ولا يصدر اخره
فيكون انقضاء وان قلت لنا ان تختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب ارادة مستندة الى ذاته
بخلاف ارادة العبد بالفعل الاختياري اذا كانت موجبه لزوم المحر في قطعها وقدره امة مع الاشارة الى ما فيه
من شبهة الاستيجاب فلا يحتاج بالفعل الاختياري القديم الى مرجح آخر حتى يتسلسل اذ المرجح الى المؤثر عندنا حدوث
دون الامكان بخلاف مرجح فاعله العبد فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان مؤثرا بعد التسلسل وان كان
غيره كان هو مجبر في فعله واما الثالث وهو انقضاء بالحسن والقيح الشريين فلا يجب عندنا في الوجوب
الشري باثيرة القدرة الفاعل فيه مما يجب ان يكون الفعل مما هو معد وعادة اسي يكون مما يقاير القدرة
والاختيار في الجملة ولا يلحق ذلك في الواجب القليل عندكم اذ لا بد فيه من تاثير القدرة فلا يتجربنا بالنقض
بالشري واما الرابع وهو اصل المقصود ان من دليلنا على كون العبد مجبرا اذ اضطر ان العبد غير مستقل
باجبار فعله من غير داع واختياره يتربط على ذلك الداعي وموجب الفعل يحصل اسي ذلك الداعي مع تاثيره
عليه لا يخلق الله تعالى اياه وقدره اسي عدم استقلاله بهذا المعنى وذلك كات في عدم تحمل الحسن والقيح
عقله اذ لا فرق بين ان يوجد سبب الفعل في العبد كما قاله الشيخ وبين ان يوجد واجب الفعل عنه كما قاله المحقق
استحبابه كما هو المحقق في كونه مانعا من حمل الفعل بالحسن والقيح عند انحصار فاذا كان داعيته الى الاختيار الموجب
للفعل من فعل الله فتم سطلوننا التاني من الوجهين وانما يتنقض بحس على غير الجبائي لو كان في الكذب ايا
اسي لذاته او لصدقه لا بد من ان لا يتخلف القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطه لازم الذات لا يرد
عن الذات وموقظ واللازم بطاقته اسي الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة وم الغيبة من ظالم
بل يجب الكذب لانه دفع الظالم عن المظلوم ويزم تاركه قطعاً فقد انصف الكذب لغاية احسن وكذا
يحسن بل يجب اذا كان فيه انتحار متوحداً لقتل ظالم افعال الحسن والواجب هو انصته والانتحار
قد يحصلان بدون الكذب او يمكن ان ياتي بصورة المجرة لما قصد الى الاخبار ويقصد بكلامه مخفي
آخر بطريق التوقيض والنويرة فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثم قيل ان في المعارض المنفعة
عن الكذب واذا لم يحسن الكذب للدفع كان الايتان به تبسحا لاحسانا لاننا نقول قد يفتق اسائل
عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتوقيض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المعنى علم

عدم القصد بالكلية او على قصد اى معنى كان لم يحصل النجس بالقصد فى شئ من الاجزاء فلا يكون شئ
 منها كذا ولا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الخدث والزيادة ما يصبره صا وقا وادحسن الكذب
 بهنا قبح الصدق لانه اعاذ للعالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق اليقظ واثباتا وكذا الحال فى سائر
 الافعال ولا صاحب فى الباطل الحسن للكلين والصدق المعتبرين مسالك حقيقة تذكرها واثباتها الى
 ضيقها احد ما من قال لا كذب شيئا على ذاته فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما
 قبيح فتركه حسن مع انه اى تركه يستلزم كذبه بفعل الاختيارى وهو القبح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترخيص
 وجهما ساعا وهو بطلان ففتحين الاول وهو ان يكون فضلا واثباتا لا نقلا حسنا وهو المطابق لنا لان
 مستلزم القبح لان الحسن لذاته فليست له القبح فيتعذر جوفه وانه غير متمتع فيكون عند الكلام الواحد
 من حيث نقله بالبحر عنه على ما هو حسنا ومن حيث استلزامه القبح الذى هو الكذب فيما قاله اسر
 قبيحا وشتم ذلك جازع عند الجاهلين بالجوهر والاعتبارات فلا يثبت هذا المسلك جبهه سليم
 لكان الوجه الثانى كذا لك اذ يتجه ان يقال لم يخالف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تحلقه بالنجس
 على ما هو جوف اعتبارا لسلامة الحقيقة الاسماوية قد يمتنع على ذلك اذ يلزم قبح اى قبح كلامه فى الحقيقة
 لا يفسد الصدق لانه ان كان كاذبا واما الاستلزام القبح ان كان صا وقا وانت خبير بان انقلاب حسن
 والقبح انما يتأتى على القول بالوجه الاعتبارى فيضعف هذا المسلك انما يظهر اذ جعل دليلنا على بطلان
 هذا وجه المتقدمة كلها الثانى من المسالك الضعيفة من قال زيدى الدار لعل زيدا صحيح هذا القول واما
 لذاته وحده اوسع عدم كون زيدى الدار اذ لا قابل لقيم ثالث والقسمان باطلان فالاول الاستلزام
 فجه وان كان زيدى الدار الثانى للاستلزام كون عدم خبره على الوجه طنا فجه كون خبره وطا لعدم
 كون زيدى الدار اذ لا لا يتحقق ان يكون عدمها الثالث فجه اى قبح الكلام الكاذب لكونه كاذبا ان قام
 بكل حرف منه فكل حرف كذب اذ المفروض انه منتصف بالقبح المطلق بالكذب فهو خير لان الكذب
 من صفات الخيرة وبطلان ط وان قام بالمجموع فلا وجود له ترتيبا اى ترتيب الحروف ويقضى
 المتقدم منها عند حصول المتأخر واذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور انصافه بالقبح الذى
 هو وصفه بوجوبه فالصحة وفى نفس القبح بل هو كايه بكل حرف ومجموعا واما لادى فانه قال لو كان الخبر الكاذب
 قبيحا اعتدلا لمقتضى فجه اما ان يكون وصفه بوجوبه حروفا ولا حاديا والاول باطلان بالاجود لا يصف بصحة
 مقتضية لامر شوقى لان المقتضى لا بد ان يكون ثبوته فلا يكون مقتضى عدمه والثانى لبطا لعل لان مقتضى
 فى الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف ولا كان كل حرف خبرا وجميع طنا سواى القبح من صفات
 مقتضية لامن صفات المعوية فلا تتحقق مقتضى كونها معطلا بها لوجوبه بغيره للجاهلين بان حسن الافعال
 قبيحا لذاته انما لا يصف حقيقة قائمة بها وهذا الجواب انما يتجلى على تقرير لادى واما على تقرير الكتاب فبى ان يقال

الثواب على الطاعة لانه يستحق العبد على الله تعالى بالطاعة فلا اخلاق فيسبح وهو متق عليه تعالى واذا
 تركه متنع كان الايمان به واجبا ولان التكليف اما لا الغرض وهو بحيث وان لم يسبح فهو متنع
 بالنسبة الى التيميم واما تعرض اما عايد الى الله تعالى وهو منزعه عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مستحق لاط
 واما في الآخرة وهو انا اصراره وهو لاطا اجما عايد يسبح من الجواهر الكريمة واما تنعده وهو لاط لان ايصا
 ذلك النفع واجب للتدبير من نقص الغرض فيقال لهم الطاعة التي كلف بها لا تكافي انهم السابحون
 وعلمها وحفارة افعال العباد ولفظها بالنسبة اليها واما لا يملك ان يقابل نعمها بملك علمه بما لا يحصر
 في تحريك الملك فليكن العمل بالاجابة الى الله عليه واستحقاقه اياه واما التكليف فمختار لانه لا الغرض
 ولا استحبابه كما سيجيء او هو مقرر كالكافرين ونفع آخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك
 على سبيل الوجوب بل هو مفضل على الايراد وعدل بالنسبة الى الفقيه الثالث من تلك الامور العقاب
 على المعصية زجر اعنها فان في ترك التوبة بين المطيع والعاصي وهو يسبح كما في الشاهد اذ كان ك
 عبدان سطيع وعاص وفيه اسي وفي تركه ايضا اذن للعصاة واغراهم به اذ ذلك لانه تعالى ركب فيهم
 شهوة القبايح فلم تجزم المكلف بان يستحق على ارتكاب المعاصي عقابا لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك
 العقاب لكان ذلك اذنا من الله تعالى العصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراهم بها وهو يسبح في تحصيل
 صدورهم من الله تعالى فيقال لهم العقاب حقه واما ببقاء فضل فليكن يترك امتناعه بالفضل وترك
 العقاب لا يستلزم النسوة فان اطيع شاب دون العاصي وحديث الاذن والاغرايح مع حجاب
 طعن العقاب بخروجهم من صبيحت جد ايضا انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن
 واغراهم وانما يلزم اولم يكن طعن العقاب راجحا على تركه اذ منع حجابا لا يلزم من مجوز تركه كجوز
 مرجح الاذن والاغراهم كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير ثابته التي يمكن صدور ما عندنا لا يستلزم
 الرابع من الامور العجيبة عدم الاصلح للعبد في الايمان فيقال لهم الاصلح للمكافرة الفقير المعذر
 في الدنيا والآخرة ان لا يملك مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى
 حكما يستحقه على هذه القاعدة انما عليه لوجوب الاصلح على الله سبحانه قال الاشعري لا يستحق
 الى على الجبا في انقول في ثمانية اخوة عاش احد في الطاعة واحد في المعصية واما احد في صغيرة فقال
 شاب الاول بالجنة وبالعاقب الثاني بالنار والثالث لا يعاقب ولا يشاق فقال الاشعري فان قال الثالث
 يارب لو عمرتني فاصلح فاجل الجحيم كما دخلها اشي المومن وقال الجبا في انقول لربك انت علمك لو عمرت نفسك
 وافسدت قد فعلت النار قال فيقول الثاني يا رب لم تنقني صغيرة اليدا اوتب خلا دخل النار كما انت اخي مبت الجبا
 فترك الاشعري مذهبا الى نيب الحق الذي كان عليه سلف وهاهنا ما هو خالف فيه الاشعري فيقول
 ليشغل بهدم قواعدهم وتفيد مباني الحق بعون الله حسن توفيقه فحاس من تلك الامور العجيبة على الله

كانهم قالوا اللهم وضع جزاء ما صدر عن العبد من سببه كالمحمد لم يجب على الله عوضه والا اسمى وان لم يقض
جزاءه فان كان الايلاء من الله وجب العوض عليه وان كان من مخلوق آخر فان كان له حسنات اخذ من
حسناته وانما الخبز عليه عوض الايلاء له وان لم يكن له حسنات وجب على الله ما صرف للمولود من ايلامه
او تعويضه من عنده بما يولد من ايلامه اسمى ما ينقص من ايلامه فهو اخر اعماد ولد لا عما فوقه فممنه
على هذا الاصل الذي هو وجب العوض المعروف عندهم بانه نفع يستحقه من الاخطام والاحلال
اختلافات فكيف يشاهد بفساده اسمى افساد الاصل الاول قال طائفة كالي باشم واتباعه بازان يكون
للعوض في الدنيا اذا لم يجب دوامه وقال آخرون كالعدا والجهاد وكثير من مقتدرهم من يجب ان
يكون في الاخرة وجوب دوامه كالشواب وذلك لان القطع لا يجب عوضا اخر فربما لا يجوز الا انقطاع
الثاني بل يدوم اللذة الملبذة له عوضا كما يدوم الشواب او يقطع اسمى من يجب دوامه ويجوز انقطاعه
وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت وجوبه هناك الثالث بل يحيط العوض بالذنوب اولافن قال الاقطاب
تمسك بالذلوله لكان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الاخرة فيعيم العوض ويحق الفسق والكفر
والجوع ويمنع من اهل النيا مسقاطه وجب بتمايز بحيث لا ينظر لهم في التخصيف وذلك
بنتج خبر السمتا على الاوقات كيلا يتاثر بالقطع التخصيف الرابع بل يجوز اتصال ما وصل عوضا التبرك
بما سبقه الملام لا يجوز الخامس على الجواز بل يوم للعوض او يكون ذلك مع السكناء والابتداء على طريق التخصيف
مخالف للملكية ليسا على المنع بل يوم للعوض عوضا زايه ليكون لطفاله وغيره او يعيد ذلك الايلاء عبوة لغيره
عن القبح يعني ان المانع من جواز التخصيف مثل ما وصل عوضا اختلافه فغير بعضهم الايلاء مجزى والتعويض
واعية آخرون ان يكون مع التعويض شيء آخر هو ان يكون لفظا زايه لغيره وقيد العوض بالزايه لانهم
صرحوا بان العوض من اليجب ان يكون زايه بحيث يرضى كل عاقل يحمل ذلك الملام لاجل ذلك العوض من
الله هذا المذكور في كلام الامام في جواز التفضل جواز الايلاء مجزى والتعويض كما يجزى اول
الذي لم يذكره وقد اورد المصنفين العلم بجواز الايلاء الا بالثابت والتعويض واعتبار القيمة تلك الايلاء وكونها اطفاف
في مصرقاته وغاياته وذهنه عباد الصغرى الى جواز الايلاء لمفسد الاعتبار من غير تعويض وذهب ابو اشم الى ان
الايلاء لا يحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل مثل العوض الا اذا اظلم الله عنه انه لا يفعله الا بغير التعويض
الى فعله بالثابت بمطالعة ما في الكتاب السالحي اليها يميل يعوضها بما يحبها من الايلاء الكساق مدة حيوتها
وميتا زها عن امتثالها التي لا يقاس عليها الايلاء وان عوضت مثل ذلك التعويض في الدنيا
او في الآخرة واذا كان في الآخرة مثل جهنم في الجنة وفي غيرها وان كان في الجنة مثل علي بن ابي طالب
ان جزاره وان لم يغير منقطع هذه اختلافهم على ان سهم من انكر حقوق الايلاء اليها بعد العصبان مكابرة
وتبريد من الزام دخولها الجنة وتعلق العقل فيها المقصود ان السامع تكليفه لا يطاع

جازية عندنا لما قد سألنا ألفا في المقصد السادس من انه لا يجب عليه شي والافهم منه شي ليعمل ما يشاء
 ولا يملك ما لا يعقل له وسنعه المقتضى بقوله عقلا كما في الاشياء فان من كل الامم القليلة المصاحف والزم من
 الى انهم البلاء وعبد الطير ان الى السماء عندهما وقع ذلك في بداية العقول وكان كالحجارة الذي لا
 في كونه سقما واعلم ان لا لا يطابق على مراتب او تارة ان لا يفتح الفعل اعلم المصاحف وقوله او تارة او اجاره
 بعد من فان مثلا ما يتعلق القدرة السحا والقدرة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالقدرة بل الكل واحد
 قدرة على ما يتعلق به حال وجوده ونحوه والتكليف بهذا لا يزيل ولا يضع اجزاء ولا يلزم العاصي بغيره و
 مكلفا بالايمان وترك الكسائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا اصل ذلك معلوم بطلان من الدين ضرورة
 واقفا بان لا يفتح لنفسه مفهوم جميع الضدين وطلب الحقيقة واعداد القديم وجواز التكليف به في صورة
 وهو مختلف فيه فها من قال لو لم يتصور المتنته لذاته لا متنته الحكم عليه بمتناقصه تصويره واستعمل عليه في غير ذلك
 من الاحكام الجارية عليه فيهم من قال طلبه يتوقف على تصويره واما هي ثابته لان المطالب للثبوت شي لا بد ان
 تصور او لا مطلوب على الوجه الذي يتقبل بطلانه ثم يطلبه وهو اى التصور على وجه التوقع والشيء متنته بهما
 في المتنته لنفسه مفهومه وانما يتقبل تصور ثانيا وذلك لان ما به من حيث هي اى الحقيقة انفسا وتصور
 على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوره الدليل على شي آخر من تصور اربعة طرقت بروج فانه لا يكون متناقصا
 ولا رعية قطعا بل المتنته لذاته انما يتصور على احد وجهين اما متناقصا بغيره انما يتصور في سببهم او متنته بغيره
 الضدين او بالثبوت بغيره ان يتصور على وجهين كالمساو والجلالة لم يحل بان مثلا لا يكون بين الضدين
 وذلك اى تصور على احد وجهين الوجهين كان في الحكم عليه دور طلبه لان غير متناقصه وقوله وشيئة ولا متنته
 له صرح ارجح بغيره اى بان تصور ذلك كما نقلنا عنى في باب العلم وعلمه معنى قول ابى باسم العلم باستحليل
 علم لا علم كما اشرنا اليه هناك ايضا وعلمه ارجح من قال استحليل لا يعلم اى لا يعلم من حيث ذاته وما به المتنته
 المستعمل من رتبة بالاطلاق ان لا يتعلق بالقدرة السحا وشيئة سوا متنته حلقها به المتنته مفهومه
 بان لا يكون من جنس ما يتعلق به الاجسام فان القدرة السحا وشيئة لا يتعلق بانها وارجاها اصلها
 لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف او صنف لا يتعلق بكل الجبل والطيور ان اس
 السماء بهذا اى التكليف لما لا يطابق عادة يجوز من وان لم يقع بالاستقرار لقوله تعالى لا يكلف
 النفس الا وجها ويمنعه المعتزلة كونه نفسا عندهم وبما ذكرناه من التفضل وتحرير المتناقص
 فيه يعلم ان التميز من اولها صحتها بشكل ما قولوه في ايمان ابى لمب وكونه مأمورا بالجميع
 من المتناقصين نصب الدليل في غيره محل النزاع اذ لم يجوز احد وتقابل ان يقول ما ذكره
 من ان جواز التكليف بالمتنته لذاته فصرح تصور وان بعضنا قالوا بوقوع تصور وشيئة
 بان هو لا يجوز ونه المقصد الثامن من ان اصحابه ليس متناقصا لا غير

اليد ذهب الاشارة وقالوا لا يجوز تحليل افعال تعالى شي من الاغراض والعلة الغاية ووقف
 على ذلك جوازها كماله وظهوره الى الميسر وهو القوم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تحليلها وقالت
 الفقهاء لا يجب في ذلك لكن انما حاله تابع لتصلح العبادات فضلا واحسانا لتنافي اثبات نهينا بعد
 ما بينا من انه لا يجب شي على الله تعالى فلا يجب ان يكون فعله معللا بغرض ولا يقع منه شي فلا يقع
 ان يخلو فعله عن الغرض بالكلية وذلك سبيل نهيب المعتزلة وحيان يطلان المذهبين معا اعني
 وجوب التحليل ووقوعه فضلا احدهما لو كان فعله لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مضرة كان
 هو ناقصا لذاته مستلزما لتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا الفاعل الا ما هو الصالح له من عدمه وذلك
 لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مروجيا بالقياس اليه لا يكون باعثا له
 بالفعل على الفعل سببا الا قد امره عليه بالضرورة فكلما كان غرضا وجب ان يكون وجوده صالح للفاعل
 واليقين بين عدمه وموجبه الكمال فاذا ان يكون الفاعل مستلزما لوجوده ناقصا به فان قيل لا تم
 الملازمة لان الغرض قد يكون عايدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والناستكمال وقد يكون
 عايدا الى غيره فلا يلزم فليس يلزم من كونه فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول او ليس كل من
 يفعل لغرض منه بل ذلك في حقه فمع تعاليه عن القصر والاستفاد فحين ان يكون غرضه راجعا اليه
 عباده وهو الاحسان اليهم تحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك قلنا يقع غرضه والاحسان
 ان كان اوليا بالنسبة اليه تعين محوره جازما لانه تعين شئ بذلك النفع والاحسان ما هو اولي به وصالح له
 وان لم يكن اولي بل كان ساهيا او مروجيا لم يصلح ان يكون غرضا لما من العلم لغرضه بل التحليل ليعين
 يعني وجوب تحليل افعال تعبدنا في العبادات وانما العلم ان قلنا في النار في النار فعل الله تعالى ولا يقع فيه العلم ولا
 بغير محذور في غاية ما هي ثابتي الوجهين ان غرض الفعل امر خارج تحصيل تيسر سببي يكون للغرض فعل في محوره
 وهذا لا يتصور في افعاله فهو متعلق بجميع الاشياء ابتداء كما فيها فيما سلف فلا يكون شي من الكائنات والحوادث لافعالها
 عنه بتأثير قدرته عنه ابتداء بل واسطة لا غرضا بالفعل آخر له دخل في ابتداء وجوده بحيث لا يحصل
 ذلك المشي الا به يصلح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصل بتوسطه وليس حيل البعض من افعال
 وآثاره غرضا اولي من البعض الآخر ولا دخل بشي منها في وجود الآخر على تقدير استنادها باسرها
 اليه على سواء فيحصل بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه كالحج فلا يتصور تحليل في افعاله الاصله والفرع اذا
 عدلت افعاله بالاغراض فلما بدلى الانتهاز الى ما هو الغرض والمقصود به والاساليب الاغراض الى
 ما لا نهاية لها ولا يكون ذلك الذي هو غرض ومقصود في نفسه فغرض آخر لا يطلان ما غرض واذا جاز ذلك
 بطل القول بوجوب الغرض اذ قد انتهى افعاله الى فعل الغرض بل هو الذي كان مقصودا في نفسه قد يقال
 لا يجب الغرض كونه متغيرا بالذات بل كونه متغيرا باعتبار الجوهر على اعتبار على وجوب الغرض في افعاله

بان الغنى الخالى عن الغرض حيث وان قبح بالضرورة يجب تنزيه الله تعالى عنه لكونه عالما للقيمة واستغناء
 عنه فلا بد ان يكون في فعله من غرض يعود الى غيره فليما للبحث وانقص قلنا في جوابهم ان اردتم بالبحث بالآخر
 لقيمة من الافعال فهو اول اسئلة المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه فعل لا غرض فيه اصلا وانما
 تمنعوه ويعبرون عنه بالبحث فلا نجدكم تفعدوا ان اردتم بالبحث امر اخر فلا بد لكم الا من تصوروا
 تصور ذلك الامر الاخر حتى تفهمه وتصوره ثم لا يتبين من تقريره اى بيان ثبوت ذلك المفهوم المقصود
 على تقريره خلوه من الغرض ثم لا بد بالثامن الدلائل على امتناعه اى استحالة الفعل ان تصنف بذلك المفهوم
 الاخر على انه سبحانه شئ يتم مطلوبكم وقد يقال في الجواب للثامن ان بحث ما كان خاليا عن القوايد والمنافع
 افعاله ثم حكمية قد تسمى على حكم ومصلح الا يحسن راجعة الى مخالفة ما تعلمه بالهست اسبابا باعثة على
 اقدامه وعلا مقصدية لغاية فلا يكون اغراضا ولا عللا لغاية لا فاعاله شئ يلزم استحالة بهابى يكون
 غايات ومنافع افعاله اذ آثاره مرتبة عليها فلا بد ان يكون شئ من افعاله عينا خاليا عن القوايد ومادة
 من القوايد الدالة على تحليل افعاله ثم فمحمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية
 بتدريج اذ قيل لهم انتم قد اوجبتم الغرض في افعاله تعالى في الغرض في هذه الحكايف الشاذة التي لا تقع
 فيها الله تعالى تعالى عنه ولا العباد لانها مستقيمة لا فاعاله العرض منها ما يدلى العباد وهو عرض يجب
 المشايق في الدار الآخرة وليكن منه فان الثواب العظيم اى منفعة خفية واجبة مقررة بتعظيم اكرامه وهو اى تعظيم
 المذكور بدون استحقاق سابق ففهم قلنا لا يرى ان السلطان اذا امر بزال واعطاه من المال بالعدل
 تحت الحكم لم يستحق منه اصلا بل عجزا وفضلا واعنا للفقير وتبجده الله عن ساحة الهوان بالكلية لكنه
 مع ذلك اذا نزل وقام بين يديه عظماؤه وملكه بالاياء او حذرته بغير انا ملية مستقيم من ذلك وهو لا يتقلا
 ويصنوه الى ركاك القفل وقلة الدراية فانه سبحانه كما اراد ان يعظم عبادته منافع دانية فقرة باجلال و
 اكرام منه ومن لانه المعتبرين ولم يحسن منه ان يتفضل عليهم بتدبير الاستحقاق كلهم المستحقين فيقال
 لهم انتم من افضل الثواب فيجب بل الرغب بملك اصلا ولا سلم فانه انما يقع من يجوز عليه الانكسار والنقص لا
 الله تعالى فانه يجوز ان يتفضل بملكه فيحصل على عباد به لا يحسن من نعم في الدنيا وانت خبير بان المستقيم
 هو افضل بالتعظيم له يعودون انهم كما صورناه لك من اللبس ولا حجب ونعمه وان سلم فجه من الله تعالى
 ايضا يمكن التفرغ الى اى الثواب بدون هذه المشاق اعظمه وليس الثواب على قدر المنفعة وعوضا مساويا
 لها لا يرى ان في انقضاء بكل الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاذة كالصلوة والصدقة
 وكذا الكحل المنفعة لا نجاذبي من ظالم يريد العبادات وان كانت شتى عليها وما يروى من ان فضل العبادات
 اخرها اى تعظيمها في ذلك عند التساوي في المصلح فلا بد ان يكون الاخذ الاسهل اكثر ثوابا اذ كان اكثر مصلحة
 واعظم فائدة واذا امكن التفرغ المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عارضا عن الغرض ثم لا بد ان

ما ذكرتم من ان التكليف تعريف الثواب اكثر من هذا في التعريف للخطاب بل نقول ان الثاني اكثر من الاول
لان الغاية للفظ هو انفسه واذ لم يكن انفسه اكثر من الفهم ولم يصلح تلك المنفعة لان يكون غرض الحكم بالعلم
يا حوالا الاشياء كلها الاتي بالافعال على وجهها فمثل ما ذكرتموه من غرض التكليف لمصلحة السالكين في
تعالى ويتبين بساكنات الالهيات وفيه قاصدا لمقصد الاول الاسم غير التسمية لانها تعيّن الاسم ومصلحة
ولا شك انما يتعني بعض الاسم شيئا مغايرا لاسم كاشهد به الهدية والهدية تعيّن الواسع وانه تعيّن
فما يتعني من الزمان وليس الاسم كذلك وتوجب بعضهم الى ان التسمية عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء
كما سيجري عليك ولم يفت اليه المصنف وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم بل هو نفس التسمية واخيره ولا شك
عاقلة في ان ليس النزاع في حقيقة فاس انما هو نفس الحيوان المخصوص واخيره فان هذا امر لا يشك فيه
اجدل النزاع في دلالة الاسم هو الذات من حيث هي ام هو الذات باعتبارها ذاتا في علمية غايها من حيث
فذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعري فيقولون الاسم ام هو له عين التسمية ام هي ذات من حيث هي ام هو له
فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى غيره قد يكون غيره نحو الخلق والرازقي مما يدل على سبته في غيره و
لا شك انها ام هي تلك التسمية غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفته الحقيقية فانه ذات
ومن يذهب اليها ام هي الصفات الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما هو في الاحمال في الذات الماخوذة مع تلك
الصفته قال الامام في الفرق العقلاء على المشاورة بين التسمية التسمية وتوجب كثيرا ما جئنا الى ان التسمية هي
نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس الدلول ثم اختلفت في لاد فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل
اسم هو التسمية بعينه فقولوا على اسم هو التسمية وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب هو صفته
يكون دالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غيره كخالق فان الاسم
ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلق غيره ذاته ومنها ليس عينها ولا غيره كالعالم فان التسمية ذاته والاسم عينه
الذي ليس عين ذاته ولا غيره وتوجب المغزاة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المشافهة
من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن الرب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والتسمية فيطلق على كل
منها وفيهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على قول بل انصرنا هو في لفظ اسم وانما انظر
على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمتن المذكور لا يمتنع فعل الواسع او يطلق على دلولاتها فيكون عين
التسمية كالا استعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والوجود وقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى تبارك
اسمك ام هو قول ليدغم اسم السلام عليك الكس في البحث لغوي لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازي المشهور
عن اصحابنا ان الاسم هو التسمية وعن المتأخرين انه هو التسمية وعن الامام الغزالي انه مغاير لها لان اسمها وظيفها
مغايرة قطعها الناس قد يلو في هذه المسئلة هو معنى فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص واسمها وفتح
لذلك اللفظ بذاته فيقول الاسم قد يكون غير التسمية فان لفظ الجبر ومغايرة حقيقة الجبر وقد يكون عينه فان لفظه لا

مخرج موافقة

اسم لفظ الادل على المعنى المبرهن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه
 الاسم والمسمى قال فخرنا معني في هذه المسئلة المقصود الثاني في اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذي يطلق
 على اشئ اما ان يمتد من الذات بان يكون المسمى به ذات اشئ من جنس اشئ او من جنسها او من صفها او من
 او من الفعل الصاد عنه فمذمبي اقسام الاسم على الاطلاق ثم نظر انهما يمكن في حق الله تعالى اما الماخو من
 الذات فيخرج لفظها وقد تكللنا فيه في باب الى جوارز تعقل ذاتية جوارز يكون له اسم بارز حقيقة المخصوصة ومن
 وبسبب الى امتناع تعقلها لغيره اما ماخو من ذاتها لان وضع الاسم بنفسه فرع تعقله وبسبب الى انقسامه فاذا لم يمكن ان
 تعقل تقوم فلا يتصور اسم بانائه وتكبر حيث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لايه توفيق عليه لا يجوز ان
 ذاتية بغير من الوجوه ووضع الاسم لمخصوصه والمقصود منهما باعتبار ما لا يمكنهما ويكون ذلك الوجه هو الوضع فخرج
 مقوم الاسم على المعنى ان لفظ الاسم علم له بوضع ذاته من غير اعتبار معنى فيه واما الماخو من الجوارز كما يجب العلم
 مشكل فم عليه تعالى لما بينا من ان الجواب لذلك في ان التركيب فلا يتصور لذاته تجري حتى يطلق اسمه عليه واما الماخو من
 الوصف الخارج الى داخل في مقوم الاسم فجازي في حقه تعالى ثم في الوصف قد يكون حقيقيا كالعلم وقد يكون اضافيا
 كما يجب ان احاط وقد يكون سلبيا كالقدوس واما الماخو من الفعل فجازي في حقه تعالى فمذم الالفاظ المذكورة للاسم
 هي اقسامه من طرقة قد تكرر شيئا واكثر وسيعلم اشتباها في تبيين المقصود المقصود الثالث تسمية الاعمال
 بالاسماء وبوجهه اي شرفه فطلقاتها على اللان في غير ليس الكلام في اعمالا لعلام الموضوع في اللغات وانما التراجع
 في الاسماء الماخو من الصفات والافعال فغير المتعدي والاراد الى اننا ذوال العقل على انما قد تم بحدوده وجوده
 او سلبية لان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد ذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد ذلك الاحوال
 في الافعال وقال القاضي البكر بن الصباكل لفظ دل على معنى ثابت له تعالى جوارز اطلاقه عليه بما توفيقا واذ لم
 يكون اطلاقه سوها لما لا يتيق كبره ان يثبت ثم لم يجر ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعجزة قد برادها علم ليدققا
 ولا لفظ الفقه لان الفقه فرع من الحكم من كلامه وذلك شعر بسا بقية الجمل ولا لفظ العاقل علم مانع من الاقدام
 على ما لا يشبه ماخو من العقل ذاتية تصور ولا معنى في دعوه "الداعي الى الاشياء والافعال الفطن لان لفظا حتم
 او ذلك ما رآه بعضه على سبيل يكون سبوقه الجمل لالفاظ الطبيب لان الطبيب جوارز علم ماخو من التجارات الى غير ذلك الاسماء
 التي فيها نفع ابرام بها لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا يدرى نفع ذلك الابرار من الاشعار والتعظيم حتى يصح الاطلاق
 بلا توفيق وتوهم الشيخ وما تبعه الى ان لا يدرى التوفيق وهو الاحتراز وذلك للاحتياط احتراز اعماهم بما لا يعظم
 الخطر في ذلك خلاصه ذلك التقدير في عدم ابرامه بالاطل ببلخ او اركنا بل لا يدرى الاستناد الى اذن الشيخ واكثر
 وروبه التوفيق في المشهور مستحسن اسما فقد ورد في الصحيحين ان الله تعالى سخر تسعون اسما مائة الاوه
 من احصاها دخل الجنة وليس فيها تعيين تلك الاسماء لكن التزم في التسمية عينا بالما في الكتاب واما
 فالحق في المشهور وقد ورد التوفيق بغير ما في القرآن فكما لو في التفسير والغالب والنقاهر والتحريب

واللفظ لفظ
 المعنى على
 الله كلام
 الله اسما
 يدل على
 جوارز لفظ
 الجوارز
 يدل على
 جوارز لفظ

والرب والتاخر والاعلى والاكرم واسن الخافقين وارحم الراحمين وذى الطول وذى القوة وذى العلاج الى غير ذلك وانما في الحديث فكانا الجنان والنفان وقد ورد في روايات ابن ماجه واسماء الحديث في الراد على المشهور كانتام والقديم والعور والشديد والكافي وغيره واحصاها ما احفظها الا انما يحصل بتكرار بعضها وتعدادها بما مرادوا ما ضبطها احصا وتعدادا وعلماديا ما وقيا ما يحتوقها وبالجملة في خصها احصا بجمعها في دخول الجنة فتقول اسد وهو بهم خاص بذاته لا يوصف بغيره اى لا يطلق على غيره واصلا فويل هو علم جاد لا اشتاق له وهو احد قولى اذ قيل وسيبويه وانه من ابي خفيصة وانشافى وابي سلمان الخطابي والغزالي رحمهم الله وقيل مشتق اصله من اللزقة المنة لتعلقها وادغم السهم وهو من اللزقة اللام اى جسد وهو المراد من قوله اذ القيده وقيل الا انه مأخوذ من اوله وهو اوجحة ودرجتها صفة صافية هي كونه مضيوا للخلق ومجازا للحقول وقيل معنى الا انه هو التقادير كونه الخلق فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذى لا يكون الا ما يريد وقيل من الايص التكميلية الا انه مندرج على غير من الوجوهين سلبية فعلية والصحيح ان لفظ اسد على تقدير كونهما في الاصل صفة القلب على مشعرها بصفات الكمال للاشتغال الرحمن الرحيم بها بمنزلة الله ان السديم اى مراد الانعام على الخلق فيجمعها صفة الارادة وقيل سطح جليل النعم وقايتها فالمرجع صفة فعلية الملك اى غير من يشاء لو قيل من يشاء اى ولا يذلى اى يمنع ازاله فخرج صفة فعلية وقيل معناه نام القدرة وخصه بالقدرة مخرجة تقدير من على ما عن الغائب على الوجوهين السلام اى ذو السلامين النفايين مطلقا في ذاته وصفاته واقواله تصفية سلبية وقايتها معناه مندرج السلامة اى هو المعطى للسلامة في المبادر والمعا ففعلية وقيل سلم على خلقه افعال تخلق سلاما قول من يب رحم صفة كلامية التوس هو المصدق لنفسه فيما اخبر به كالوحدة اية مثالا في قوله شهد له انه لا اله الا هو وسلم فيما اخبر به في تسليمه عنه اما بالقول نحو قوله تعالى محمد رسول الله صفة كلامية او تحتوى المعنى الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المثاب الدال على الوجود اى فعلية وقيل معناه المؤمن بلصاحبه المؤمنين من الفرق الاكبر اما بفعله وايضا به الاسمين والطائفتين فيرجع الى صفة فعلية او باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية الميم اى الشاهد فسر كونه شاهدة انارة للعلم فيرجع الى صفة العلم واخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى صفة كلامية وقيل معناه الميم الامين الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بجنه اخفيظ وسيا في معناه العزيز وقيل معناه لا اله الا الله وقيل لا يحيط عن منزهته وقيل من هذا نفسه بالذات لا يراد به الذى لا يخالف والذى لا يخوف بالتمهيد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى والمعنى الاول مشتق من غير الشئ بغير الكسرة في المستقبل اذ لم يكن له نظير ومنه غير الطعام في البلاد اذ اتخذوا وصلا لكل رجة الى صفة سلبية وقيل لغيب من اراد وقيل عليه ثواب العالمين فخرج الى صفة فعلية هي التغليب او لا تابة وقيل انما راد العزة القدرة والغاية بمنه النشل من زراى من قدره وغلبه

ايما قيل من الجبرية الاصطلاح اى المصلح لا مصلح لاق فانه جابر كل كبر ومنه جبر العظيم اى المصلح وليس من
 الجبرية الا انه يقال جبره سلطان على كذا واجبره لذا كره اى الجبر فلقه ويحكم على ما يريد من جبره على الخبير
 صفته سليمة وقيل معناه منجى للخال فانه سبحانه وتعالى متعال عن ان يناله من الافكار والمخاطبة لذكر
 الاجبار ومنه مخلة جبارة او اطالته وقهرت الايدي من ان تنال اعلاها من جبره الى صفته اضافة فتح
 سلبية وقيل لا يباي بها كان وبما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى بانه الذى لا يتنزه الا يكون ولا يتألف
 على ما لم يكن فوجه الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم بهذا القدر من ابن عباس معنى السلبية ثم
 فسر المص العظيم بقوله اى استفت هذه صفات النقص فوجه صفته سلبية وقيل اى اتقى عن تلك الصفات
 وحصل ان جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية مع المتكبر وقيل فى معناه راقيل من
 معنى العظيم وقال الغزالي المتكبر المطلق هو الذى يرى الكل حقيرة بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه
 الروية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه حقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا الله تعالى وان كانت طوية
 كان التكبر باطلا والمتكبر سبطا الخالق البارئ سبحانه واحداى المختص باختراع الاشياء بالمصور
 المختص باحداث الصور المختلفة والتركيب المتفاوتة هذه الاسماء الثلاثة من صفات الشئ مثل
 الغزالي قد يظن ان هذه الاسماء الثلاثة وانما اوجدها الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما ينجي
 من العدم الى الوجود يحتاج اوله الى التقدير وثانيه الى الابدان على وفق ذلك التقدير وثالثه الى التتميم
 والتميم كالبناء بقدره المسمى ثم يبينه الباقى ثم يبينه النقاش فانه سبحانه خالق من يشاء
 مقدور بما يرى من حيث انه هو بده وهو من حيث انه يرب صور الخيرات حسن ترتيب ونيها امل
 عزيز اغفار اى المراد لانه العقوبة من تحقيقها فهو راجع الى صفته الارادة وشمه مقابلة
 بمعنى الاستغفار قاب لا يغلب فيه صفته فعلية بلية الوهاب كثير العطايا بلا عوض فيكون صفته فعلية لا رتبة
 يزرق لمن يشاء من الحيوان ما ينفع به من مأكول وشروب وملبوس فهو من صفات فعلية
 تيسر العسر وقيل خالق الفتح اى النصر على التقديرين راجع الى الصفات العقلية وقيل المحال وهو اى
 الحكم بالاباخبار والقول فيكون صفته كلامية او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفته القدرة والارادة والافناء
 بمعنى الحكم شئ من القضاء وهو اى الحكم ومنه قوله تعالى ربنا افصح بيننا وبين قومنا بالحق اى احكم
 وقيل احكم معناه المانع ومنه حكمته اللجام وهو حديدته المانع من جراح الدابة وهو صفته فعلية العلم
 العالم بجميع المعلومات فهو صفته تفهيمية القاضى المختص بالسلب الباطل المختص بالسلب في العطية
 الخافض دافع البلية عن النفس وهو الخفا والوضع الرفع المعطى للنائل الميزمطة الغرة وفى الكرخ
 الكتاب دعى القوة وكلاهما من المذل الموجب لخطا هذه صفات فعلية السميع البصير غاير سبحانه
 مما سبق احكم احكام وقد عرفت معناه ووجهه وقيل الحكم هو الصبح عليه وقوله فاعلم فيسبح الله

هذه الصفات العدل لا يخرج منه ما يفصل فهو صفة سلبية اللطيف خالق اللطيف لطيف لعباده من
 حيث لا يعلمون ولا يتصورون وقيل العالم بالانتميات فعلى الماثل يرجع الفصل وعلى الثاني الماثل الماثل المعناه
 العلم فهو صفة علمية وقيل الماثل صفة كلامية علمية لا يسبب القاب للعصاة قيل وقت المقدس يرجع الى اسلوب
 التعليم فهو معناه في تفسير الجبار الغفور كما تغفار بلا فرق كالحرم الرحيم الشكور المجازي على الشكر فان جزاء الشكر
 يسبب باسمه وقيل معناه انه يثبت على التعليل من الطاعة الكثير من النعمة وعلى التقديرين فهو صفة فعلية وقيل معناه
 المستر من العلم فيكون صفة كلامية اعلى الكبير بما كالمستلزم المعنى المخطئ معناه العلم من الحفاظ الذي هو
 صفة السمو والسيان وهو جود العلم وقيل لا يشتغل بشئ عن شئ فهو صفة سلبية وقيل تنفي صور الايمان
 فصفة فعلية من الحفاظ الذي ايضا والتضييع المقيت خالق الاموات وقيل المقدس يرجع على التقديرين
 الى الفصل وقيل معناه الشهد وهو العالم بالغائب والمظاهر كما سبقت في نفسه فيرجع الى العلم وقيل
 المقدس فيرجع الى القدرة والحسب الكافي فيخلق ما في العباد في مصالحهم ومما هم في صفة علمية
 قولهم اكرموني فلان وحسبي اى اعطاني حتى قلت حسبي وقيل الحاسب باجباره المكلفين لما فعلوا
 من غير وعده فيرجع الى صفة كلامية الجليل كالمستلزم وقيل هو المنتصف لصفة الجلال والجمال الكرم
 ذو الجود وقيل المقدس بمعنى الجود ورجعنا الى الفعل والقدرة وقيل معناه العلى الرتبة ومنه كرم المولى
 لفعلها فيرجع الى صفة اضافية وقيل تغير الذنوب الرقيب كالحفيظ وقال الغزالي هو اخص
 من الحفيظ لان الرقيب هو الذي يرعى الشئ بحيث لا يغفل عنه اصلا ولا يحاط ملاحظة دائمة لازمة
 لزوما لوعدها الممنوع ومن ذلك الشئ لما اقدم عليه فكانه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم
 وبالإضافة الى المنع عنه محروس عن التناول المحجب بحسب الاوعية الواسع هو الذى وسع وجوده
 جميع الممكنات الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرة جميع المقدرات فلا يشغل شأنه عن شأن الحكيم
 ذو الحكمة وهي العلم بالاشياء وعلى ما هي عليه الايتان بالافعال على ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى الحكم من
 الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير بالود والموود وهو المحبة كالحبوب والركوب
 بمعنى المحبوب والركوب وقيل معناه انوار كالبصيرة العابرة الى بود وتأمل على الطبع ونوابه لما تحمده
 الجليل فعلمه وقيل الكثير فضله وقيل لا يشرك فيما امن واصوات الموح الباعث لمحمد للعلمائى يوم
 القيمة الشهيد العالم بالانتماء والمخاض الحق معناه العدل وقيل الواجب لانه اى لا يقتصر في وجوده
 الى غيره وقيل معناه الحق اى الصادق في القول وقيل منظر الحق الوكيل لتفصل بامور الحق وحاصلهم
 وقيل المتكول اليه ذلك فان عبادته وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوي القادر على كل المستعز
 قال الامدى معناه نفى النماية في القدرة بمعنى ان قدرته لا تنابى وفي عبارة الكتاب هي النماية في
 ولا يجب ان يكون صحيحا والظاهر ان يراد للملائكة طوع القدرة الى النهاية والفاية واذا كانت غير متناهية الاولى الحاطة

الموقف السادس في المصيبة

السنة الامور التي تيقظ عليها السمع او توقظ هي على السمع كالمعاد وبالسعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والعصية وفيه امر اعداد الجنة في الامور التي ذكرنا وما واعدنا في الامانة وليست من العقائد الاصلية كما مر وسبق اليه

المبحث الاول في النبوات وفيه مقاصد تسعة

المقصد الاول في معنى النبى وهو لفظ مستعمل في العرب عن سماعه للنبى الى معنى عرفى اما معنى للنبى فقبيل هو النبى واما شقاقه من انبأ فهو مهموز لكنه يحذف ويذكر المعنى حاصل لمن اشترى بهذا الاسم انبأ عن الله تعالى وقيل مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك لعلوا شانه ويطوع برأيه وقيل من النبى وهو الطريق لانه وسيلة الى الله واما سماعه في العرب فهو عند اهل الحق من الاشاعة وغيرهم من المبشرين من قال له الله نعم من اصطفاه من عباده ارسلته الى قوم كذا قال الناس جميعا وانهم فاشارة المفيدة لانه النبى كسبى كذا ولا يشترط فيه اى فى الارسل شرط من الاعراض والاحوال المكتبة بالرياضات والمجاهدات في الملوات والافتخارات ولا استعداد ذاتى من صفات الجواهر وذكرنا الفطرة كما نزع الحكماء بل الله سبحانه يخلق برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموعدة متعلقة بخلق الله فقط وهو اعلم حيث جعل رسالاته في دلالة هذه الآية على المطمئنين خفاء كما لا يخفى في الخبر الذي جيب اليه اهل الحق بناء على القول القادر المختار الذي قيل ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاس فيقال هو النبى من اجتمع فيه خواص ثلاث منها زهبا عن غيره احدها اسما احد الامور المحققة بان يكون له المطلاع على الغيبات الكليات والامور الاخرى والاستبصار في الاطلاع لان النفوس الانسانية مجردة في ذاتها عن المادة في حاله فيما بل هي الامكانية ولما نسبت في التجرد الى الجوارات الحقيقية والنفوس السمواتية المتقدمة لصورها في ذلك في هذا العالم العفصرى الكاين والفساد لكونها مبادىى الدقة غير النفس انما طقت بها اى تلك الجوارات اتصالا معنويا ويجذب اليه بوسطة الجنية ويشاهد ما فيها من صور الجوارات فيحكيها اى يترجم من تلك الصور ما يستعمله لارستاصها فيها كمرآة يحاك بها صورة اخرى فيما نفوس قسطنس منها الى الاولى ما يقابلها ويؤيده اى يدل على جواز قلنا من ان يكون للنبى نفس قوية مبدئية المرتبة تترى النفس اى روية النفس البشرية وما عاينها التقادير في ادراك المعاني العقلية في طرفة الزيادة والنفوسان تقادير مستعدة الى النفوس القدسية التي تدرك النظرات الكثيرة وبالجملة في وجوب زنا من غير ان تعرض لها غلظا متنازلا الى البليد الذي لا يحيا وليقفه قولا وكيف يستلزم ذلك الاطلاع في حق النبى وقديحه كسبى ثلث شواغله لرايته بانواع المجاهدات او مرض صارت للنفس عن الاشتغال بالبدن واهتمام الامانة وتوهم تفكيره باحساساته الظاهر فان هؤلاء قد يلعبون على مفيدات ويخرجون عنها كما يشهد بالتجسس والتجارب بحيث لا يقع فيه شبهة للمفسرين لكن ما ذكرتموه ووجوده اذا الاطلاع على جميع الغيبات لا يجب الذي قلنا

منه ونكلم لهذا قال سيد الانبياء روكنت اعلم الغيب لا استكثر من الخبز واسنى السور والبعض اى الاطلاع على البعض لا يفتقر الى اى بالبنى على ان اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدره وشفة قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملاءم الاعلى وضعها مع اتحادها بالنوع كما هو فيهم بشكل لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبنى على القول بالموجب بالذات ونقول ايضا باقى المقدمات من الاتصال بالمبادى العالمية لعلها لا يفتقر الى تقاضها بما فيها من صور الجواهر كما في المراتب المتفاوتة لعلها لا يفتقر الى صنفها وثنائها اى تلك الامور تحتها بالبنى ان يلزم منه الاتصال بالخرقة للمادة لكونه محمول على عالم الغنى وطريقه منقادة الى تفرقة القيا وبدلته تفتقر الى حركته وسكانته على وجوده شتى واتحاده مختلفة بحسب ارادته ولا يستلزم ذلك الاقناده فان النفوس الانسانية ليست منطبقة في الابدان دسب قسوة راتهما موثرة في المواد البدنية كما انشأه من الاحمر والاصفر والبرتقال عند الخبز والوجع والغضب هذا الشرع على ترتيب اللفظ وكما نشأه من السقوط من المواضع العالية والعلوية والضعف من السقوط وان كان مشاهة في غير اى اى في المواضع السافلة اقل عرضا واذا كان ارادات النفس والقوى راتهما موثرة في البدن مع عدم الاطبل فيه فلا سيدان يعطى نفس البنى بحيث يتقادر اليبولى العنصرية فيه شر فيها ارادته والقوى راتته حتى يحدث بارادته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك استخاص طالته وخراب بدن فاسدة وبكاهة تميزت نفسه في العنصرية خصوصاً في العنصر الذي يكون مناسبة لمرادها اشد وقوى لمجرد الارادة والقبول من غير ان يستعمل آلة وكيف يستلزم هذه الامور الحارقة المحيطة من البنى ونشأ به مثلها من اهل الرياضة والافعال على ما هو مشهور في كل عصر من الصلوات قلنا هذا الذي ذكرتم من كون القصورات النفس ارادتها موثرة في الابدان بناء على ان تأثير النفوس في الاجسام واجوالماد قد بينا لطلابه بما سلف من ان لا موثرة في الوجود الا انفسهم سبحانه والمقارنة بين التغيرات البدنية وبين القصورات والارادات العقلية لا يعطى اى التدل على كونها موثرة فيكون ان كان يكون الدوران لطريق العادة مع انه اى ظهور الامور العجيبة الحارقة للعادة لا يفتقر الى البنى كما اعترفتم بكونه غير عظيم وتالها ان يرى الملاكية مضمرة لصورته وجميع كلامهم وجها من ادلة تعالى اليه ولا يستلزم ان يحصل لى نقطة مثل يحصل للناس في نوم من مشادة اشخاص لكي يكونه الكلام منظوم وال على معان مطالبته لواقع وذلك لغير نفسه عن الشواغل البدنية وسوء الخبذ اى الى عالم القدس فاذا انجذبت اليه والصلت به في نقطة شاهدت المحولات كشادة المحسوسات فان القوة الخفية كسيو العقول الرسم في النفس لاس المحسوسات وتفتش في الحسن المشترك على نحو متفاضل المحسوسات فيه من ارجاء خارج دبرها صارا الانجذاب الاتصال بعالم القدس ملكة اى صفة راسخة بالبنى مع يحصل لذلك الانجذاب وما تيرتب عليه من المشادة باو في توجبه هل هذا الذي ذكره لا يوافق منهم و اعتقادهم بل يفتقر على الناس في مفقدهم وقصر عن شناعة عبارة لا يقولون بجهنم اذ ذلك الاسم لا يقولون بالملاكية يرون على الملاكية عند جميع النفوس مجودة في ذاتها متعلقة باحوال

الافلاك ويسمى ملائكة سماوية ومحتول مجرورة ذاتا وفعل لا يسمى بالملك والاعلى والاعلى كلام لهم ليس له من خواص الاجسام
والحرف والصوت عندهم من الاسود والعارضة لهم والتموج كما سلف فلا تسيروا كلام حقيقي للمجرات وبالرأى بال
ما ذكره في الماصلة الشاغرة في تحليل بالادوية في الحقيقة كما للرضى والمجانين فانهم يشاهدون للظن وجوده في الخارج
على ما هو بوابه وقروا ما هو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخييل دون الشاهدة الحقيقية و
لو كان احدنا او ما هي من قبل نفسه بما يوافق الصانع ويلايم العقل لم يكن عينه بالتفاق من العقلاء وتلك تكون
بيننا من كان امره ونهيه من خارج الى الخيالات الاصل لما قطعوا وربما خالف ما ادعوا اليه العقول ايضا بما لم يمتنع
ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص الثلاثة انعادت له النفوس البشرية المحيطة بلوعها مع ما جعلت عليه من
الاباء عن الانقياد والى نزعها وذات الية العلم المتفاوت على ما هي عليه من الاختلاف في الاماير والصور ذلك الانقياد
القام طاردا وباطنا سببا القرائى ثبات الشريعة التي بها يتم التعاون الفردي لخير الانسان وانما كان التعاون
مفروضا بالنوع الانسان من حيث انه لا يستطيع واحد منهم ان يتكلم اليه في العاش من ماله ومشروعه وبله من شانه
من بنا وجنسه في المعاملات وهي ان يميل كل واحد لا فرسش بالتميل للاخره والمعاوضات ومعاون يميل كل واحد
لصاحبه من علمه بازا وما يخدمه من عمله الا يرى ان اولئك والنفس الانسان ومعه علم تيسر اولئك من يمشي بل لا بد له من
ان يكون مع اخره من من بني نوعه حتى يخرج من ذلك ويلج ذلك لئلا يزعزعه لما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا
الوجه صار لهم جميعا كقوله ذلك قيل الانسان حتى بالعلم فان التعاون هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من
مساعدة ومعاونته فحان بينهم فلا بد فيها من قانون عدل لحفظه عليه وحفظ المصالح والى اشارة بقوله ولولا الله لشربوا
اليها الخاص العام لا شرب كل انفس اى مدت عنقه الى ما يريد غيره وطمع اى ارفع عينه الى ما عنده الاخر
فحصل بينهم التنافس واوى ذلك التنافس الى التواضع والشاكرى الاختلاف والتقابل والتعاضد وسئل
الناس المخرج اى العقل والمخرج اى الاختلاف واقتل امر العاش والمعاوضات في الطبيعة وجود البصوت
تبلك الخواص مما علم من شمول العناية فيما اعطى كل حيوان من الالات اللائقة به وعلى كل واحد منها ساعى ما
فيه لغاؤه وبه قوامه سيما الانسان فان العناية به في الاغذية والهداية اكثر وهو اشرف الانواع الحيوانية سبحانه
ماعداه من تلك الانواع وهذا اى وجوده من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من عظم مساهمته في ظهوره من
جلب المنافع ووق المصاير الشديدة انقرى الطبيعة تمثل ذلك كلا والى اصل ان وجود البنى سببا لنظام
في العاش والمعاوضات ذلك في العناية الاكمية للقدرة لا بل وجوده الانظام في مخلوقاته فلهذا ولي الله
اشياء النبوة على مذهب الحكماء

المقصود الثاني في حقيقة المعجزة وهي كسب الاصطلاح عندنا عبارة قصدنا اظهار صدق من ادعى
انه رسول الله والبعث فيها من امور ثلاثة عن شرط العلم وكيفية حصولها ووجه دلالتها على تصديق مدعى الرسالة
البعث الاول في شرط العلم وبسبب الشرط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من المبركات وانما

اشتبه ذلك لان التصديق مناسي من الله تعالى لا يحصل بحال ليس من قبله قول او ما يقوم مقامه ليقين الله تعالى
 انزل ما اذا قال مجزئي في ان اضحية على راسي وانتم لا تقدر ان عليا علي وضع ايديكم على رؤوسكم ففعل و
 عجزوا فانه معجزة والاعلى صدقه ولا ضل الله تعالى ثم فان عدم خلق القعدة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا
 صادرا عنه تعالى بل هو عدم صحت وجوب الترك وجودا بناء على انه الكف حذفه لعدم الحاجة اليها لشرط عجزه
 كون المعجزة من فعل الله تعالى وفي كلام الأدي ان العجز ان كان عديما كما هو اصل المعجزة فانها معجزة منها عدم
 خلق القعدة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فان المعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا
 فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه لشرط الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا العجز وانه فان المعجز
 ينزل من الله تعالى فالتصديق بالقول كما سيأتي وبما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كظهور الشمس
 في كل يوم ونحوه والازدواج في كل روح فانه لا يدل على الصدق لمساواة عقولنا في ذلك حتى الكذاب في
 دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبى اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى السماء وشبهه على
 الماء لم يكن نارا لا منزهة التصديق من الله وليس لشي لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز قال النبي
 بل تصور كون المعجز مقدورا للرسول ام لا اختلفت الامة قد ذهب بعضهم الى ان المعجز فيها ذكر من المثل
 ليس هو الحركة بالصعود او الهبوط لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة
 عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له قد ذهب آخرون الى ان انفسهم هم الحركة معجزة من جهة كونها خارقة
 للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة لنبى الله تعالى وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك في
 عبارة الكتاب من الاختلاف الشرط الثالث في عدم حارضة فان ذلك حقيقة لا يحجز المراجع ان يكون
 ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم ان تصديق له وبل يشترط التصريح بالتجدي وطلب المعاينة كما ذهب اليه بعضهم
 الحق انه لا يشترط بل يكفي قرينة الاحوال مثل ان يقال له اى المدعى النبوة ان كنت نبيا فامرهم بمعجزة ففعل
 بان دعاء الله فانه فيكون معجزة ودليلا على صدقه وانه لا منزهة التصريح بالتجدي ليجس ان يكون له نقا
 لدعوى فلو قال مجزئي ان احيى ميتا ففعل خارق آخر كنفث الحبل مثلا لم يدل على صدقه لانه تم تنزيهه من
 تصديق الله تعالى له لعماس ان لا يكون ما ادعاه واطمعه من المعجزة كذبا له فلو قال مجزئي اني اخلق ما يشب
 فقال انه كاذب لم يعلم بصدقه بل ازاد اعتقا وكذبه لان المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال مجزئي ان احيى
 في الميت فاجابه فكذبه ففقد احتمال والمعجز انه لا يخرج بذلك عن كون معجز لان المعجز احياء هو ويخرج كاذب له
 احيى المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو لو ادعى ذلك الاحياء وتحرر في تنزيهه وكذبه ولم يتيق به دعوى فلا
 لفتحه كذبه في دلائل الاجابة على صدقه وقيل هذا الذي ذكرنا من عجزه خذوه عن كون معجزا انما هو اذا عايش
 بوجه اى بعد الاحياء زمانا واهتم على التكذيب قال الأدي لا اعرف في هذه الصورة خلافا بين الامم
 ولو عرفت في الحال قال القاضي لعل العجز لا يمكن ان احيى للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق انه

لا فرق بين استمرار الحياة مع الكذب وبين عدمه لوجود الاختيار في التصديق بخلاف الضب والطاهر لا
يجب تصديق الجور بل يكفي ان يقول انا اتي بخارق من الخوارق ولا نقدر احد على ان يأتي بواحد منها حتى كلام
آدمي ان هذا مستحق عليه قال فاذا كان الجور ميسرا فلا يجد معارضة من الملائكة واذا لم يكن ميسرا فاكثرا لا يصح
على انه لا يذنب من الملائكة وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه الساجعان لا يكون
الجور متقدما على الدعوى بل مقامها لا بالاختلاف او متزاغتها على تفصيل سيال وذلك لان التسديد قبل
الدعوى لا يقل فلو قال مجزبي لا طهر لي على يدي قيل لم يدل على صدقه وطالب به ابي بالايان بل ذلك الخيالي
واذ لو وجد الجور على الجور كان كاذبا قطعان قال في الظاهر الجور هذا الصنف في كذا وكذا وقد علمنا محله
وآخرين ايدينا علقته في نسخة فان ظهر كما قال كان مجزوا وان جاز علقته فيه قبل التهدي لان الجورة اخباره
عن النبي وهو واقع مع التهدي سوافق للدعوى لا طلق ذلك الشيء في الصنف وق داما احتمال ان العلم
بالغيب خلق فيقبل التهدي فيكون متقدما على الدعوى مع كونه مجزوا فانه بناء على مبنى على جواز الظاهر الجورة
على الكاذب وسبطله انما كان ميسرا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التهدي لم يكن اجزاه
بمنزلة البرزخية التسديد فيكون هو كاذبا في دعواه انه آتية صدقه ودليل عليه وسياتيك انه لا يقدر
عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب فان قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم الجور على الدعوى يعني الى ابطال
كسر من معجزات الانبياء واليه اشار بقوله فما لقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الطيب الجني عليه
من التخله اليها ليست فاشها معجزات لم مع تقدمها على الدعوى وما لقولون الف في معجزات رسولكم من شق
بطنه فتنسل قلبه المظلال التمامه وسلم الجور والدر عليه فانما كلما متقدمة على دعوى الرسل قلنا ملك
الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست بمعجزات انما هي كرامات ظهورها على الاله واليهما ياتي والانبيا قبل
نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاوليا وفجوه ظهورها عليهم الف في عيسى ابراهيم واسمها للنبيوه من
ارضعت رسته والمكرون للمكرامات جميعها معجزات بني آفني ذلك العنصر وهو مردود لوجهه في عصره
بني فيه بذا وقال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه كونه قوله جعني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان
يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره فلا يكون معجزاته في حال صفوه متقدما على نبوته و
دعواه اياه ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه سببت شفه الى اذانه ولم يظهر الدعوة بعد
يكلم بها الى ان الكامل فيه شر الطهاره وبلغ الاربين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة
وكلام مما لا يتوهم به عاقل واما قوله وجعني نبيا فوكوله غير مكشوت نبيا وادم من المارود الطين في انه تعبیر
عن المتحقق فيما يتقبل بزمان الماضي بلفظه الذي قرناه انما هو في الجور المتقدم على الدعوى واما الكساف
عنه فاما ان يكون تاخره بزمان ليس بمتساويا فلهذا قيل على الصدق بخلاف المتقدم بزمان ليس بمتساويا
لا يدل عليه اصلا واما ان يكون تاخره بزمان متساويا مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فحسن الفقه

على انه مجرد ال على ثبوت النبوة فكل من اعتكفوا في وجهه دلالة فقتل اختياره عن الغيب فيكون المجرى على القول مقدر
 لدعوى لكن تخلف عنها علمنا كونه مجردا وانما ابقى التكليف بمنا يفتتح اى المجرى على الناس المصدقين بنبوته و
 متحقق الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود لان شرطه اى شرط التكليف بالتصدق والمنا بته
 العلم كونه مجردا ذلك انما يحصل بعد وجود ما وعده وقيل حصول اى حصول الموعود فيكون المجرى على القول متاخرا
 عن الدعوى وقيل يصير قوله اى اخباره مجردا عن حصول الموعود فيكون المجرى على القول متاخرا عنها
 صفة اى كونه مجردا وانما ان المتأخر هو علمنا كونه مجردا لاني ان المتأخر هو القول الاول لان اخباره كان اجازا
 بالغيب في نفس الامر فيكون مجردا عن الدعوى والمتكلم عنها هو علمنا كونه مجردا لا كونه مجردا فبطل بذلك القول
 الثالث واما القول الثاني فلا طائل تحته لان فلكا لمفعول لا يمكن جعله مجردا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم
 يكن كذلك وان جعل شرط الانساق الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل بطلانه ولذلك لم يوجد هذا القول
 في الكار الا فكارا فافهم ونفكر

البحث الثاني في كيفية حصولها الذنوب عندنا انه فعل الفاعل المتحيط بها على يد من يريد تصديق قريش
 لما يتعلق بشفية من دعوى النبوة فمن ارسلنا الى الناس ليدعواهم الى ما نجمع وسيعدهم في الدارين ولا شرط
 الاظهار باستعدادا وكما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للكم قال الفلاس انها تنقسم الى ترك وقول ومصل والمركب
 فمثل ان يمسك من القوت العادة من الزمان فخلات العادة وسبب ان هذا انفس الزكيات عن الكدورات
 البشيرة اياها وجوبها في اصل فخرتها واما التصفية لغير من المجاهدة وقطع الطلائق الى عالم القدس واشتغالها
 بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى الامر كما يشاهد في الرضى من ان انفس الاشتغال بمقاومة مرض من
 الامراض المادة وتخليد المواد الروية مختلف ويقتض عن التحليل للمواد المحمودة متسك عن القوت الذي يحتاج اليه
 بل اعما تخلل من هذه المواد ولو اسك اى زمانا لو مسك حتى في ايام صفة شرطه اى نشفه بل عشرة مكمك بلا مشقة
 واذا جاز ذلك في الرضى كان جواز في المتوجه المتوطى في سلك الملاء الاعلى ادى كيف لا والمرضى سقا والطبيعة
 ووضعت للقوى فيكون الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الاركان اش واثوى واما المتوجه فيجوز
 من اللذات الروحية بالانوار القدسية باليقوم مقام الغذاء كما اشير اليه قوله عزم اميت عند بل الطيعنة ويسقيني واما
 القول بخال الاخبار بالغيب وسبب ما روى المقصد الاول من المذاب انفس المتقية عن الشواغل البدنية الى اللذات
 السماوية واتقاسما فيها من الصورة انتقال الصورة الى المتخيلة في الحس المشترك واما الفعل فبان لفعل فعلا
 لا فني به منه غيره من نعت جمل او شق مجرد قد تقدم بانه بان نفسه لقوتها موقوف في مادة العناصر كما يتصرف
 في اجزاء ابدنه فافهم ونفكر

البحث الثالث في كيفية لانتها على صدق مدعى النبوة وبه الدلالة ليست ولا تعلقية محضة كدلالة
 الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط بانفسها بحدودها

الذي يتغير فيه العناية الالهية لا يتم بدون وجود البنى الواضحة لقوانين العمل وقال بعض المتأخرين يجب على الله فصل
 عنهم فقال اذا علم انكم من الله انتم لا تموتون وجب علينا ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم والا اسي وان لم يعلم
 ذلك بل علم انهم لو آمنوا لم يجب الا ارسال بل حسن قطعنا العذر عنهم وقال ابو بكر بن محمد بن خلود اي خلوا بيت عن
 تعريف شريعات الله المتعلق بعمل بالان السبعة لما عليه عندنا فائدة فيها وجوده الجبائي لتقرير الواجبات العقلية
 فانه فائدة جلية وجوده الجبائي لتقرير الشريعة المقدسة سواء كانت منسوبة اولاً وقيل انما يجوز البعث لتقرير انما لا بد من
 وجودها في عالم الذي نعلمنا من الحق لتقرير على الوجود والتخلف بها راعى حتى على ما يعلم النفس معنى قاعدة المؤمنين وانما
 المتقين يتفرع عليها من اعتبار الفرقين وجوب اللطاف ورعاية المصلح ليكون فاسداً ايضاً وعلى تقدير صحتها
 لا يضرنا في دعائنا فانما اسما اعدى المسكان العالم الذي كان في الوجود والاسكان الثاني من المذمومين في الدنيا
 بهما رويته من المذمومين في الدنيا رويته من المذمومين في الدنيا رويته من المذمومين في الدنيا رويته من المذمومين في الدنيا
 لا يخلو البعد عن التكليف با وادركوا وادركوا اي التكليف تمت في الدنيا لا يخلو البعد عن التكليف با وادركوا وادركوا
 وقال في بعض كتاباته في معرفة التكليف فلا حاجة الى البعد بل لا فائدة فيها الرابع من قال بان تنافع العبرة لان
 خرق العادة محال عقلاً ولا يتصور للنبوة ورواها في دول العبرة التي مستهين بوجود العبرة لكن من الدلالة
 على الصدق السادس من جواز الدلالة لكن من اسكان العلم ببلان المسلمين منها يحصل العبرة لمن جاب عنها انما
 يكون انما تروى به لا يفيد العلم بعدد اصلا بل العلم وان لا يجدي في السبل في الحقيقة السابعة فان العلم
 باسكان الله سبحانه وتعالى لا يكون كسب بل كمن يستوعبها فقه في الطوائف المتكثرة بها الاول منها وهو من قال
 باستحالة البعد في نفسه ما خرج على استحالة التماثل بوجه الاول البعث لا بد ان يعلم ان القابل لدارسك فيعلم معنى
 هو الله ولا طريق الى العلم به اذ الله من العالمين فان لم يعلم على وجوده وعلى جواز القابلية الكلام الى النبي الثاني
 ان من يلقي اليه اسي الى النبي الوحي ان كان جسمانياً وجب ان يكون مرئياً لكل من يحضر حال الاتقاء وليس الامر
 كذلك كما افترقوه في الا اسي وان لم يكن جسمانياً بل روحانياً كان ذلك اسي القاء الوحي لطريق التكلم منه
 مستحيل اذ لا يتصور الا روحانياً كلام الله تعالى في القابل اسي بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما
 يجوز عليه والا يجوز ادنا اسي العلم بما ذكره الحاصل الالف ما معنى النظر لان هذا العلم ليس فورياً ولا من تطرأت له هذه
 الحصول على لا يخفى وهو اسي ذلك النظر الموصل الى هذا العلم فبعد بزمان كيوم او سنته بل هو مختلف بحسب الشرائع
 وهو العلم في قوة العلم وضعف على مراتب غير متخلفة تلك كانت الاستعمال اسي يجوز ان يستعمل في العلم ولا يدعو
 عدم العلم في اسي زمان كان وحدهم اسي العلم في جميع البعد عقلاً والا اسي وان لم يجوز الاستعمال بل وجب
 عليه التقديري بما صدر من التكليف بما لا يطاق لان المصدقين بالرسالة بدون العلم في الزمان لا يتصور وجوده في
 عقلاً فينتج صدور العلم من الحكيم سبحانه ووجوب الوجه الاول والثاني ان المرسل فيصحب ولياً يعلم بالرسالة ان القابل
 له ارسالك هو الله تعالى اذن الحق بان يظهر الله آيات وعجرات تتجلى عن جميع المخلوقات ويكون مفيدة له

من فناء العلم يحصل

ذلك العلم ويجتنب علماء فريديان في بابه للرسول والقابل وبهذا العلم الجواب عن الثاني وسواء يقال جازان يكون
 العلم فيهما شيئا ولا يخلق بعد رتبة في الماضي فان قدرته لا يقصر عن شيء كجواب الثالث اما على اصله في التعديل
 والتجيز فلا يجب الاممال الثاني فيما سبق انه اذا ادعى البني الرسالة واقرن بدعواه كجودة الخرافة المعتادة وكان
 البحوث اليه عاقلا متمكن من التفرقة ثبت الاشع وتقرروا بوجوب التامة سواء نظر او لم يتطرق اليها يجوز التكليف
 ولو استعمل لم يجب الاممال بجوابان المعتادة وكما والعلم عقيب النظر الذي هو ممكن منه واليه الاشارة بقوله مع العلم
 العادي بالحاصل عن الجوز واما عند العترة لغير اللابق بالعلم في تحسين واوضح وان عروا بخلافه من الاممال يعني ان
 ان العترة لا تدرى في وجوب الاممال عند الاستعمال فلا يحصى لهم عن ذلك لانهم لان اللايق بقاعدتهم المتكوتية
 منع وجوب الاممال لان فيه تقييد مصلحتهم وذلك لانهم يرشدونهم الى الصالح ويحذرونهم عن الممالك ويقررونهم الى الصالح
 ويبعدونهم عن الشقاوة واما هو الاكل يقول لو كان بين يديك سبع ضاراء ومملك اخفلا شكك في الطريق فقال لو لم
 وعني اسلك الى ان اشتهد اسبح لو المملك ليس ذلك القول من الولد مستقبيا في نظر العقلاء وروى عليك المكن وما
 هو ما ومن منه عن ذلك ليس منسوبا الى فعل الواجب لم يفتقد الخوض وبقاؤه ينفذ الا لزام عن العلم اليقيني انطالق
 الثاني من قال البعثة لا يخرج عن التكليف لانه فائدة لها التي لا يخلو هي عنها واليقيني لا يخرج عن التكليف
 باقفاق واجماع من القائلين بها ثم ان التكليف الذي هو لازما منفع لوجه الاول ثبت الجوز وعدم الاختيار
 في افعال العباد وذلك لما بين من ان فعل العبد واقع بقدرته انه تعالى اذا التاثير لقدره العبد عندكم
 اصلا والتكليف لفعل التاثير التكليف بما لا يطاق ومن الفعل ما معلوم الوقوع من العبد او معلوم ان وقوعه منفعلي
 الاول يكون مفروفا وعلى الثاني مقتضا ولا فائدة على شيء منها والتكليف تح اى حين اذا ثبت الاخبار بفتح
 فيكون مقتضى الثاني ان التكليف اقرارا للعبد بالبره من التعبد بفعل اذا قدم عليها والعقاب بالترك
 اذا اجمع عنه وهو اى الاخبار بفتح وانتهى من عند الثالث التكليف اما لافرض وهو محض قبيح او غرض ليعود
 الى الله فهو مع لانه من نوع الاخبار كلها من جلب المنفعة دفع المضار الى العبد سواء اضر او ينفع
 بالاجماع او وقع والتكليف جلب المنفعة والتعذيب لعدو مغلان المعقول فانه بمنزلة ان يقال احصل المنفعة منك
 والا عذبتك اية الا يكون ولا شك ان لهم مصالح ترك التعذيب ثم انما هي المنفعة الذي تضمنه التكليف للمؤمنين
 المحبين معد من باب غير من الضرر النظرية لا كفارة العصاة ولا شك ان اضرار جماعة لضعف آخرين فكم قبيح لربنا
 التكليف بالقيام بفعل اما مع وجود الفعل ولا فائدة فيه اصلا لوجوب تعيين حدوده وحينئذ فيكون عبثا وكذا
 الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف تفصيل الحاصل واما قبل وجود الفعل وانه تكليف مالا
 ليقا لان الفعل قبل الفعل بحال والا لا يمكن وجود الشيء حال معد والتكليف بما لا يطاق ليعود من لا يجوز
 سؤا اما من جوده فانه لا يقبل بل وقوعه ولا ان اى ولا يقول بان كل تكليف كذلك اى التكليف بما لا يطاق
 والتكليف بالفعل قبل الفعل يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون

هذا القسم بعد هذه العبارة والطلبت الاقسام الحاضرة تحت التكليف مطلقا لا منسوبة لبعض الصفات من اهل الاباحة
 ان التكليف بالافعال الثلاثة البدئية تشغل بالباطن عن التفكير في مفعلة القدر او ما يجب له من الصفات ويجوز ومنع
 عليه من الافعال ولا شك ان مفعلة القدر من هذه العايات وهو العنق في ما ذكره تلميذ ابي تيريد فغسل على ما توقع
 مما كلف به فكان متمسعا عقلا وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال من ان قدرة العبد وان كان غير موشرة
 الا ان لها تعلقا بالفعل كسبابا واعتبارا جازا للتكليف - فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالتكليف وجواب الثاني ان
 يقال ما في التكليف من الصالح الديني والافروية تترك على الضرة التي هي فيها وترك الحية الاكثرا لاجل المشقة
 القليل مما لا يجوز وجواب الثالث ان فرع حكم القتل بالسرقة والقتل وجوب الفرض في افعاله مع اجتنابه الثاني في
 وهو ان يقول بان التكليف لفرض يعود الى العبد وهو المنان الديني والافروية التي تترك على مفعلة القدر بمشقة
 الافعال واما اعتبار ابد القليس لان لم يحصل منفعته بل لانه لم يمش امره له مسيده وفي ذلك المنة له وان لم يجلب
 بذلك الامر فائدة لنفسه والمحافظة بمفعلة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المنة مستندة الى اختيارهم السوء
 وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل كما مر في التكليف - في هذه الحالة ليس تكليفا بالبح الذي هو تفصيل
 الحاصل وانما يكون كذلك لو كان الفعل حاصل تفصيل سابق تفصيل الذي يمتنع به وما ذكرنا انه لا فائدة فيه
 لوجوبه فانما يتم اذا وجب الفرض في افعاله وهو لا وجوب الربح عند القدرة لان التكليف قبل الفعل ليس
 ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف في الحال انما هو بالايقاع في في الحال ليكون جميعا من الوجود والعدم وذلك
 اى التكليف كالاحداث يعني ان ما ورد مفعلة علينا في التكليف يلزم حكم في احداث الفعل فيقال احداثا ما حال
 وجوبه فيكون تفصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جميعا من التقييد وهو اى الاحداث مما لا يشك فيه هو وجوده
 في الاحداث فهو جازا في التكليف وجواب الخامس ان ذلك لا يمتنع في مفعلة ذات القدرة وصفاته وافعاله احد
 افرع التكليف بل نهى المدة الكبرى منها وسائر التكليف مفعلة عليه واعية اليه وسبيله الى علاج المعاش الممين على
 صفات الاوقات عن الشرهات التي تترك سفلها على مثل السكالب الطالقة الثلاثة من قال في الفعل
 مستدرة عن العبد اذ هو في مفعلة التكليف كاف فلا فائدة فيها وهم البراجمة والعابية والتشايخية فان من
 البراجمة من قال بنوة آدم فقط ومنهم من قال بنوة ابراهيم فقط ومن الضابطين من قال بنوة شيت واويس
 فقط وهو لا كلام في جواب ان ما حكم الفعل سبب من الافعال الفعل وما حكمه بغيره ترك وما لم يحكم فيه يحسن ولا يمتنع لفعل
 عند الحاجة اليه لان الماحظ متأخر ما فرقه في اعتبارها واما الماحظ فاولها ولا يجرنا مجرد الاحتمال اى احتمال
 المفعلة بقدره فيترك عند عدم الاحتمال في دفع المفعلة المتوجهة والجواب بعد تعليم حكم الفعل بالحسن
 والقبح ان اشبه استفاد من السبب فانه تفصيل ما اعطاه الفعل اجمالا من ارباب حسن والقبح والنفقة والمفارقة و
 بيان ما يقصر عنه الفعل ابتداء فان القايعين يحكم العقل لا يتكبدون من الافعال ما لم يحكم العقل فيه شيئا كالحايات العبادات
 وقعين الحدود ومقادير تعليم ينتفع وما يفر من الافعال وذلك اى المعنى الشارح كالتطبيب الحاذق ليرتفع

الادوية وطبها ونحوها مما لو لم يوفقنا للعاش بالبرهان وبطلان كبريائه في ذلك المذهب الطويل من نواحيه
 لعدم حصول العلم بها بعد لقون في الممالك قبل استكمالها في قدرة استكمال القوتية او بما يستعملون من الادوية
 في تلك المدة كما يكون معكادوا يعلمون ذلك فيعلمهم مع ان اشتغالهم بذلك حتى يحصل العلم بالادوية لطريق التجربة
 بوجوب القاب لنفس العقل الصانع للضرورة والتشغل عن مصالح العاش فاطلا سلموه من الطبيب خفت الموت
 وافتوا به وسلموه من تلك المصارف لا يقال في اسكان موقوفاتى معرفة ما ذكره من الطبيب فكذا لا يقال في اسكان
 موقوفات الشكايف وادوال الاضلال بما لم يتصل فيها غنى عن الميوت كيف والبنى تعليم الا بالعلم الاس من جهة الله تعالى
 الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلم به والفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه لكان الغنى بذلك اولى فليما
 تقدم من تقرير مذهب الحكماء هو الانسان معنى بالطبع فلا بد من قانون عدل محتج الى واضع يتنازع بيننا
 نوع بايدل على من انى من عندنا بتمتلك الكلام فانه يدل على وجوب وجوب والبنى في الغنا لا زلنا لتقصيد
 للنظام الا الى الطائفة التي ارجعته من قال بانواع الحق فلا تثبت النوة اصلا لان تجوز خرق العادة
 مستغنى بوجوبه لاجاز القاب الجليل فيها وما لا يجوز ما ودهنا واواني البيت رجلا كمالا وتولد هذا الشيخ
 اب وام وكون من ظهر الوجه على يد غيره من ادعى النبوة بان يقدم المدعى غيب عواها بلا مسلة ويوجد مقلد في
 آن عدله فيكون ظهور النبوة على يد مثل ولا يخفى ما فيه اى في تجوز خرق العادة من الجمل والاضلال بالقواعد
 المتعلقة بالنبوة وفيها لا يخرج ان يكون الاتى بالاحكام الشرعية في الاوقات المستقرة اشتها صامتا لم يفتى
 يثبت نبوة بالنبوة وان يكون الشخص الذي تنافس في الذي كان عليه ذنبك الى غير ذلك من المناشد
 التي نيات في النظم العاش والعدا والجواب ان خرق العادات ليس لعجب من ادل طلق السموات والارض
 وما بيننا ومن الغنا منها الذي نحن نقول به والجزم بعدم وقوع بعضها كما في الاشكالية المذكورة لا ياتي في امكانها في
 نفسها وذلك كما في المحسوسات فانما تجزم بان حصول العلم المعين لا يتبع فرض عدمه بل مع الجزم بجزءها بل با
 الواقع ثابتا لا يتطرق اليه شبهة لكس الشاهد شهادة موثوقا بها والعادة احاطت بالعلم كما عرض فيها ان تجزم ذلك
 الجزم شيء من جهة العادة مع امكان تقييده في نفسه ثم ان خرق العادة انما لا يبنى وذكره الولي بعبادة مستمرة
 لو جرد في كل عصورها ان فلا يكون للمقتل المنصف انكاره او فلا يكون ح منها للعادة بل امر عاديا ولا هو السجدة عند
 ما يقيد به لتقديره على الوساو وان لم يكن خارقا للعادة الطائفة التي استغنى من قال ظهور النبوة لا
 يدل على الصديق في دعوى النبوة لاحتمالات الاول كونه فعلا من فعال المدعى فلا يكون ثابته للتحقيق
 من الله وانما جاز ان يكون النبوة فعلا مع كون غيره عاجزا عنه اما لانه نفسه لسائر النفوس البشرية في الماهية
 كما ذهب اليه جماعة من مشرعيه ان يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها ولو اخرج خاص في بدنه هو اقوى
 من مرضه اقره فيقوى على فعله مع غيره ونحوه وان توافقنا في الماهية وكونه ساجرا ما في السجود قد اجتمعت
 على حقيقة اى على كون السجود محسوسا في امور غريبة كما دل عليها الكتاب بقوله تعالى فيستكملون منها ما يعرفون به

استدلاله ووافقه اخر الشبهة شكونه وكثرة اتباعه وشكهم بايمانهم اليه في تقويم ميثاقهم عنده عن الميثاق ومعارضة
 الشرائع لطلعه مخرج لم يظن لكونه منع المعارض عن العمل بما عارض به اولئك ثم اخفاه اصحابنا اي ابتلع المدعي غرضه
 استيلائهم وعلقتهم على الناس الخافين لهم ولمسوا آثاره حتى ألجئوا بالكيفية وسبق قيام هذه الاستدلالات الثمانية لا يوجب له
 اي الحارق الذي سميت بمجرة ولالة على الصدق الجواب الا بما لي ما قرناه غير في اي قرناه مرارا ومن جعلتنا جوا
 الطائفة الرابعة من ان التجوزات العقلية لا ينافي السادس كما في المحسوسات والجواب التفصيل على الاول انما يبين
 ان لا مثير في الوجود الا الله فالجواب لا يكون الا ضلالا لا للمدعي واسم وخوجه ان لم يبلغ حد الاجاز الذي يخلق الجبر
 واجبار الموقفي وابرار الكلداء البرص كما هو مذموب جميع العقلاء فظاهر ان طلبة السحر بالمجرة فلا اشكال وان
 بلغ السحر حد الاجاز فانما ان يكون دون دعوى النبوة والتمس في قطار غيره انك التباس ويكون تقيده اي
 ادعاء النبوة والتعدي في حق لا بد من احد من ان لا يخلت على يد اوان يقتد غيره على معارضة الالافان
 لتدقيق الكاذب وان خرج على ادث سبحانه لا كونه كذا والجواب عن الثاني ان لا مانع الا الله فلا يكون التميز
 مستندا الى تحريمه وعن الثالث ان من لم يجز الكرامة فلا اشكال عليه ومن جوز فقال بعضهم منهم الاستدلال
 الحق لا يبلغ الكرامة الطاهرة على يد الاولياد ودرجة النبوة وقيل لا يقع الكرامة على العقدة والانتها رسته
 اذا اراد الولي ان يعاظم لم يبلغ بل وقع على العقدة وقال القاضي كرامة اولم يقع على طريق التظيم والخطا اراه
 ذلك ليس شيئا بالصالحين وسع ذلك يتنازل الكرامة عن المجزة بانها مع دعوى الولاية وعلى التعاديل لها فالعوض
 فيها وبين المجزة في كل شئ احد بها على الاخرى وعن الرابع انما لا نقول بالعوض اي لا نقول بان خلق المجزة غير
 التعدي بل لان اعتدال العقلي عندنا معطل بالاعراض بل نقول ان خلقها على يد المدعي بل على تصديق له فكل
 بداهة ان امره الخفي ليعلم العلم الغوري بمجسول المجازات من جوار حصولها بدونها ما على القول بمقتضا والمواوشت
 الى القادر المتقسط وما على القول بالوجوب فلا يجوز ان يحدث شكل غريب سادى يقتضى ان يكون تلك المجزة
 في ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه المجازات وعن الخامس قد مر في سلسل الكلام من موقف الالكيات المتنازع
 الكذب عليه سبحانه وتعالى وعن السادس اذا اتى مدعى النبوة بالعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من سعة
 نظره عن المعارفة علم ضرورة صدق في دعواه وعن السابع فاعلم عاوه اي بالعلم بالضرورة السادة والودانية المبادرة
 بل ان كان الى معارضة من يدعى الاثر لا بد من دليل فيه المنفوق على اهل زمانه واستتب علمهم والحكم عليهم في أنفسهم
 وبالمعلم بالضرورة اليه من ادعاء من ادعى عن المعارفة في مثل هذا الامر بحيث لا يتدب له احد ولا يوجب
 نحو الاثبات بالمعارض اصلا والعقود فيه منسطة لغيره في اي حين اذا كان الامر كما ذكرنا فالدلالة من جهة الضرورة
 واجتهاد فان النفوس اذا كانت مجبوبة على ذلك كان حرقا من ان رقا العلماء تدان على صدق المدعي وان
 كان ما لي بمعتقد المجزة وعن الثامن من كمال العادة وجوب معارضة على تقدير القدرة علم بالعادة اليه وجوب
 المعارض اذ يتيم العقدة واحتمال المانع للمبعض في بعض الاوقات والا فكل من لا يوجب احتمال في الجمع

في جميع الاوقات قال ماكن على هذا معلوم ان التواتر بالضرورة العادية فلو وقعت معارضة الاستحالة عادة اخذنا
مطلقا من جهة ما يدعى عندنا سميلا نعم ومن غير سميلا ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلائل القطعية على
الاساس من تنكير البينة من قال العلم يحصل للمتز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولا ينفذ العلم فلا يحصل العلم
ببينة احد لمن لا يشاهد مجزئة وانما قلنا ان التواتر لا ينفذ العلم لوجود الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد
سهم فكذا الكل يجوز عليه الكذب وليس كذب الكل الا كذاب كل واحد لاني ان حكم كل طبع ومن طبقات اعداد
الزواجر على ما قبلها ابو اعدقان من جواز افادة الواجب على علم اجاز افادة التمسك بالمتعين لقطعاً ولم يجز في العلم
في عدد معين والافادة الفرق بين العديدين المذكورين في افادة العلم حكم محض واذا كان كذلك فليس من طبقة
لا ينفذه اى العلم قطعاً كاشين متلائم تزيد عليه واحد او اقل لا ينفذه شي من هذه المراتب باقاً ما يلج المساءة وكل
منها لما قبله في عدم الافادة التي لا توجب التواتر العلم لا وجبه في الواحد واللازم منعت القابضان للملازمة
ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهل الافادة منكم بل يحصل بمجرّد واحد بعد واحد فلو جيب لاي العلم على تقدير
حصوله انما هو الجواب الاخير وحده لا يرد ما سبق لان قد انقضى فقد افادوا العلم الى شرط استواء التواتر
ولو سطر بالعدم بان ثبت ولا يسيل الى العلم بما بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته لم يحصل العلم منه الحاس
ان التواتر غير مضبوطة بعد معين بل ضابطه عندكم حصول العلم حتى اذا حصل العلم بعلم ان متواتر فاما العلم كونه متواتراً
الا بعد حصول العلم فاجابنا العلم اى بالتواتر ضرورة على المطور ويرى وجواب الاول منع مساءة لكل
من حيث هو كل علم واحد لما يرمى من قوة الشبهة على تركيبه لا يقتضى عليه كل واحد وجوب الثاني ان حصول
العلم عنده اى عند التواتر عنده ما سطر الاشارة انما هو محقق انما على اياه وقد خلقه بعد دون علمه فلام
تساوى طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف وان اى حصول العلم بطريق التواتر الجبار
يختلف بالوقوع والخيرين والاساميين فقد تحصل العلم في واحدة بعد مخصوص ولا يحصل في واحدة اخرى وقد
يحصل بالجبار جماعة مخصوصين ولا يحصل بالجبار جماعة اخرى تساويهم في العدد وكذا يحصل العلم من عدد
لا يحصل العلم من آخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث انما عندنا قلنا اى العلم عقيب التواتر بخلق الله
قد خلقه بعد اجزاء عدد دون وجوده منفرد فكذا يكون الاخير موصيهاً ما عند الحكماء والمختلرين فلان الاجزاء العادية
عن اهل التواتر اسباب معدة لحصول العلم الامو بته دى اى الاسباب العشرة قد لا يجمع اسباب بل
يكون مقتضى عليه كما ذكره الحصول في انتهى فلما جابها بالسبب بعد مثل في حصول العلم كالجواب الاخير على شي آخر وبما
الوجوب سبب حصول الحكماء والناسب لاصول الشبهة ما ذكره بقوله ثم انما يجوز من التمسك لان التواتر الاول لم ينفذنا
ويقضى بذلك الفهم بان في وانما ثبت وكذا الى ان يقتضى الى ما لا اتوى من غير ان الموصي هو الجواب الاخير بشرط
سبق المثال وهو المراد بكون التواتر مفيد للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المتفرد موجيهاً والجواب عن الرابع
والخامس ان يدعى العلم الضرورى الى حصل من التواتر الواقع في نفس الامر على شرطه وضابطه لا يستلزم التواتر

لوجوده متواتر لانه مما يتوفر للدواعي الى انقلد سيماء والقصود الشعر عددا من جملة النظم والاعمال واكثر الناس على اشاعة ما يميل دعواه واما ان اسي حين اذ تحدى به ولم يبارض كيون مجزا فقدم فيما سبق من بيان حقيقة العجزة وشروطها والكلام على هذه الطريقة سواء اوجوبها ليعلم من الفضل المتقدم فان اشبه التي اوردنا منكها البعث يمكن ان يردحها منها وارجو انها تعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى عاودتها والتشكك الآن في وجوب مجازته وفي شبه القارصين

فيما يلي في فصلين

الفصل الاول في وجوب مجازته وقد اختلفت فيه على مذاهب فصيل منها مثل علي بن النعمان والشافعية والحنابلة والظاهرية والشيعة والاسلوب العجيب الخالف لفظ العرب في شرح في مطالعة اسي او ايل السور ولقصص وغيره ومطالعة لكونه من صفات اسي واخر الا سي بمنزلة الاسماء في كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه الاعجاز كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في كلامهم وقام عنها درجات بلاغاتهم وعليها الجمل واهل العوتية ثم انهم قالوا في تفسير البلاغة مجازات حسناتها ولم يبالوا بالعبارة باللفظ الربيع العجيب فخلوهم عن معاني العجرات وتاليقاتها وشمائلها على منا قيسا عن المعنى الصحيح الذي بالنسب المقام الذي اورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان في البيان والدلالة عليه وعلى ذلك الكلام انما اشرقت الافاضة وروقت العاني وحلها بلفظ الدلالة كان الكلام المجدول رتب البلاغة متناهي فخرها من ذلك الحق ان الخوض منها متناهية لانها واقعة في تلك الافاضة الشرقية الدلالة على المعاني اسي حولا شك الى الخوض من تلك الافاضة في اللغات متناهية من ملوحتها فانها غير متناهية ولا يتعد ردها في اللفظ اسي فخرج من اللفظ الواحد اشد مطابقة لما فيها فيكون اعلى رتبة في البلاغة وكذا الى حالها يناسي ثم اصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من لدان تميزه ومعرفة بعبارة الكلام واما كونه في الدرجة العالية في العجزة وهذا القدر يحصل الالمحار الذي هو علمه بنا ولا حاجة بنا في اثبات اعجاز الى بيان العاية القصوى فيها اسي في مراتب المنكته من البلاغة فلان اسي انا كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فتثبت لان من تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة وجدت فيه فنونها باسرها من غادة المعاني الكثيرة باللفظ العليل ومن ضروب التاكيد والوزن التشبيهي والمثل ا ضرب المثل وانما الاستعارة حسن الطالع والمقاطع من الكلام حسن الفواصل والتقديم والتأخير وحسن الواصل وتوقير اسي علوه عن اللفظ العنث اسي الركيك والشاذ الخارج عن القياس من الشار والافعال الى غير ذلك من انواع البلاغات بحيث اسي وجدها متشعبة على فنون البلاغة بحيث لا يدرى من متشعبة لاهل الاندلس والاندلسية في فنون البلاغة مما يشتمل اسي من تلك الضنون الالهة فيه من ما يكون والافعال متشعبة على ملوحتها لم يبق درسيها والافعال واحد من البلاغة والواحد المصطنع الى ذروة البلاغة من العرب العجوة وانما اخرج وهو مطابقة في ترتيب كلامه الاعلى نوع او نوعين منها من المذكور الذي هو فنون البلاغة وما لا يلام غير اسي في ذلك النوع لم يأت اسي بل يوافقه ولم يأت له قال الادمي انه اخرج فصيح من العرب العجوة والافعال بلوغ من اهل الادب من

ارباب النظم والنثر والخطب غايتها الاستيفاء بربيع واحد من أنواع البلاغة على وجوبها وغيره في كلامه لما فاته وكان
 فيه سعة والقرآن تحتها كلها ومن كان يعرف بالعربية ناس لغة العرب فنون بلاغتها كما يعرفون بالحجاز القرآن
 المتفرع على بلاغته قال القاضي الباقلاني هو اى وجه اعجاز جميع الامرين اى اعظم الغريب وكونه في الدلالة
 من البلاغة وقيل هو اجزاءه عن الغيب نحوهم من بعد عليهم يستعملون في لين سنين اخبر عن غلبة الروم على الكرك
 بما بين الثلث الى السبع وقد فتح كما اخبره وذلك كثير يعرف بتلخيص القرآن واجماداته عن الامور مستقبلا كما نيت
 على وقتها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه متافعة مع ما فيه من الطول والامتداد وسكوته في ذلك بقوله تعالى ودونك
 من عندنا قدر واحد وفيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازنا بالعرف على معنى ان الغريب كانت قادرة على كلام مثل القرآن
 قبل البثثة لكن الله فرغم عن معارضة واختلاف في كيفية العرف فقال الاستاذ ابو اسحق منا والنظام من المتعداة
 فرغم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان ردت وادعهم اليها مع كونهم محجوبين عليها خصوصا عند قوفا الاسباب
 الداعية في فهم التفسير بالجزء والاستئصال عن الرياضات والتكليف بالافتقار وقدما العرف خارق للعادة فيكون
 معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل فرغم ان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضات يعني ان المعارضة والاثبات
 بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصل لم يكن الله سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها
 الفصل الثاني في شبه القاصدين في اعجاز القرآن وفيها قولوا اولاد وجبال الاعجاز يجب ان يكون مبنا لمن
 يستدل به عليه بحيث لا يفتقر ريبه واختلافه في اى من وجبال الاعجاز انه ما زاد اذليل ففاته وكيف يستدل به على ما
 ثم قالوا انما ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح الاعجازا ما اعظم الغريب فلا تسلم سبعا وسبعة فلا يكون موجبا للاعجاز
 واليه مخافات سيلا على وزنه واسلوب ومن جملة قول الفاعيل وما لوريك ما القيل لمؤنب وشيل وخروم وشيل
 واما البلاغة فلوجوده الاول اذ انظر الى الخطب للخطباء والبلغ قصيدة الشاعر وقطع النظم عن الوزن والاسم
 المحض ثم فتنا الى اقصى من القرآن واتم تزعمون التحدى بها وتنا ولما قولك فاقوا به ولم يجد الفرق
 بيننا في البلاغة تبينا بل ربنا زعم ان الاقصى معارضا الذي قيل ليما والابا في جز الذي يستدل به من مدق
 المدعى من كنه التناوت تميز بين ما يقاس اليه الى الحديثي معه العربية تنويزا بانه راقيا في ادب انشائي
 ان الصواب اختلاف في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والموذنين من القرآن من اجب
 شهر سور ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لمرتبت به عن غير القرآن فلم يخلفوا ان كونها من ادب التناوت الثالث
 كانوا عند جميع القرآن اذ اتى الواحد اليهم ولم يكن مشهورا عن ربنا بانه الله واليتيم واليتيم في المحصنة
 الابنية اوعين والتعريب ما هو به لو كانت بلاغتها وادبها الى حد الاعجاز ما رويها بآداب لم يحيا بها في
 وصفها في المحصن الى عدالة والى عينية اوعين الوجه الرابع لكل شاة رتبة في الكمال بعضها فوق بعض وليس
 لها حد معين ليقف عنده ولا يتجاوز ولا يداني كل زمان من قايق قافق انما ثمانية اوان وصل الى مرتبة من رتبة
 المراتب لم يصل اليها غيره في غيره وان امكن اى لغوة شخص آخر في غير فعله فان اجمع اهل لغوة في الكلام

يخرج من مثله اهل زمانه ولو كان ذلك سحر الكائن ما اتي بكل من فاق اقراره في صفاته من الصفات في عجزه عن الاعراض
 سحره او هو فوسر البطمان واما ما ذهب اليه بعض هؤلاء من غير المعجز الى غير المعجز فليس هو واما ما لا يخبر بالنيب فلو جوه
 الاول انه جائز كرامته وعلى سبيل الاتفاق لا يضر بلا خرق عادة كما في المروءة والمروءة الا ان يتكرر ذلك الاجزاء
 الى ان لا يضر خارقا للعادة فيصير معجزا ومرتبة يامى مراتب التكرار الى حد لا يعجز عن غير مضبوط بتدريج معين
 يعلم بلوغ القرآن في الاخبار بالنيب مرتبة الاجزاء التي انما تقع ذلك الاجزاء كمراسم المؤمنين والكلمة كما حل
 عليه التسامح وتجرته ليس هو فلو كان ذلك سحر الكائن ما اتي بكل من فاق اقراره في صفاته من الصفات في عجزه عن الاعراض
 عدم الاختلاف ولما تضمن فيه مع طوافه جوه الاول انه في تناقضه لانه قال ما علمناه في القرآن انه سحره وليس في حق الله
 يجعل له مخفيا ويرفعه من حيث لا يتصور به بدون لفظ مخفيا من سحر التناقض على وزن قولن قولن قولن
 فعل ومنه قوله والى لهم ان كيدى سمين ونحو قوله نعيمهم ونعيمكم عليهم ويشق صدور قوم مؤمنين فانه اذا اشبه
 كسره ايم في ونعيمهم ونعيمكم فليس في مؤمنين كان موزوعا بلا شبهة سيما في القرآن ما هو مشر لاسيما اذا اقرت
 فيه باى فيه فانه لو جردت في كثير على اوزان يجوز الاشعار الشئى ان فيه كذا الا قال ما فلفنا في الكتاب من
 شئى وقال والاطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القرآن على كثير العلوم من السبل الا لا يثبت
 والطبيعية والارضية والطبيعية والاعلى والحوادث الالهية فلا يكون كلامه به اصطلاحا للواقع الثالث ان فيه
 اختلافا فالصحة وعدمها في قوله الحق بخوان نعم ان لساحران قال عثمان عمن عرض عليه لمصنف ان فيه كذا وحقيقته
 الحرب يستقيم الرابع في تكرار اللفظ على ما لا يثبت في سورة الرحمن هو قوله باى الا ربك ما تكتبان باى فيها احدى
 وسنتين مرة وفيه تكرار معنى كونه موسى في موسى كذا لك وفيه اللفظ الواضح نحو قوله عشرة كماله واسى خلال اعظم من
 الكلام الذي لغيره الخامس في لفظ عن الاختلاف فيه حيث قال ولو كان من عند الله لوجدوا فيها اختلافا كثيرا
 في بعض الاماكن لعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله تعالى في قوله فليقلنا كثيرا فلا يكون في الاختلاف شيئا وانما قلنا كثيرا
 لا يتفاوت فيه لانه في الاختلاف في اللفظ في الاول لتبدل اللفظ بالزيادة والقصا بالزيادة والقصا بالزيادة والقصا بالزيادة
 فمثل كالمصروف المنفوش بل كالمسحوش فامضوا الى ما ذكر الله بل فامضوا وشك فكانت كالمجاعة بدل ففى
 كالمجاعة ومثل السارقون والسارقات بل السارق والسارقة واما تبديل التركيب فمخوف ضرب عليهم السمكة
 والذئب بل الذئب والسمكة ونحو جارت سكرة الحق بالموت بل الموت بالحق واما الزيادة والقصا بالزيادة والقصا بالزيادة
 اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم ففى هذا القراءة زيادة ليس فيه قوله وهو اب لهم وفي المشهور
 نقصان وكذا الحال في قوله له تسعون نجوة شتى واما الاختلاف في المعنى فمخوف بنا باعدين اسفار بالصلية
 الامر ونذا الرب وربنا باعدين اسفار بالصلية الماضى ودفع الرب والاول وعادوا الى فز ونحو بل يتطاع
 ركب بالصلية وجمع الباء وبل يتطاع ركب بالخطاب وفتح الباء والاول اجزاء عن حال الرب والثاني عن حال
 موسى الساوس ان يوحى عدم الاختلاف في كثير من الخطب والقضايا الهوال حيث لم يسمها بلخ البلاء فلم

لا يخلو عن معنى الاخبار

على ذي مسكن من الانصاف والصفه فيكفينا في اثبات النبوة كون القرآن بكلمته السورة الطوال نحو اذلهما الاستمرار
 ولذا كان قال الله عز وجل على طول مجازاته لما ارشده وتوقع الناس في كتاب منه غنمت وهذا الكلام على حمله الخطاب
 وسفر الشعر او فلم اجد منها والحوار بين الثمانية ان الاحاد لا تعارض القاطع سيدي ان اختلاف الصحابة في نسخ
 سور القرآن حروي بالاحاد والمفيدة للطن ويجمع القرآن منقول بالواتر المفيد للتعين الذي في العمل الظن به
 في مقابلة قتللك الاحاد مما لا يثبت اليه ثم ان سلبنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا في نزوله ولا في حمله
 او السلام ولا في بلوغه في البلاء فجدد لا محذور في محو كونه من القرآن وذلك لا يضرنا في محو كونه واما ما
 في الخلافات فيما يتعلق بالاشبهه الا ان في كونه من كل سورة كما هو القول الجدير الشافعي رحمه الله ومن القاطع فقط
 وفي الايات التي ثبتت للتعين كما هو قولنا القديم او كونهما فزده انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره
 الحنفية جيم الله في كونه من القرآن في اوائل السور لا خلاف فيه من حال به فقد توهم والحوار
 عن الثمانية ان اختلافهم عند جمع القرآن فيما ياتي به الواحد من آياته او اياتين نحو ما هو في موضع من القرآن وفي القديم
 والثاني في ما بينه وبين الايات التي كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالواتر من غير علم فان النبي صلى
 الصلوة والسلام كان يواطى على قرانه في صلوة بالجماعات فما في به الواحد كان قبيحا كونه من القرآن
 البينة او التحليل اما كان لا بل الترتيب فلا اشكال به كما في منقول ان الخبر الخوف بالقرآن قد يعينه
 العلم ومحاوي كونه من القرآن هو المسمى ولا علينا اثبات ذلك العلم بالواتر واما بالقرآن قلنا انما قلنا ان
 ما في به الواحد لما ثبت كونه من القرآن بالاحاد المنتهية الى القرآن ثم نقول لا في غير ما نحن بصيده عدم احكام الآيات
 والآيات فان المعنى هو مجموع اعداد سور وطولها وقصيرتها وما واما ثلث آيات الجواب عن الالفاظ المعجز
 يظهر في كل زمان من حسن الطيب على اهل السبلون في الغاية القصوى والدرجة العليا فيتفقون فيه في
 ذلك انهم على الحد المعاد الذي يمكن للبشر ان يصل اليه نحو اذ شابهوا ما سواهم من جنه الصانع علم انه
 من عند الله ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي صلوة الله عليهم لو كانوا من اهل تلك الصيغة التي
 كانت المعجزة من جسد ما كانوا متدين فيها لانكتم ان ياتوا بشيئا وذاك كما هو في زمن موسى عليه السلام فانه
 كان غالبا على اهل وكانوا يتكلموا اذروه سائله فلما علم اى المسحة الكاطون فيه ان جده السجود ولهم لما اشر
 الحقيقة ثم ردوا عنها القليل ثم ما يلقف محرم الذي كالوا بالكلية اى تعجبوا من الحق الثابت الى الدليل
 السجود من غير ان يراد جها علمه ان خارج من السور وطول البش بل هو من عند الله فاما به واما
 بعون فانه مقتضوه في نه والعصاة للطن ان كبريم الذي علمهم السجود وكذا الطيب في زمن موسى عليه السلام
 فانه كان غالبا على اهل وكانوا قد تباها وافته ويعلمهم الكامل في باب علمه ان احياء الموصى ودير اى انهم
 ليس علمنا علة الطيب بل هو من عند الله صدها والسلافة قد بلغت في عدد سور الله عليه الصلوة والسلام
 الى الدرجة العليا وكان بها فيهم فيها بينهم حتى علموا القضاة سبع باب الكعبة يتدبرها عرفت ما كتب بسبب

في مقابلة قتللك الاحاد مما لا يثبت اليه ثم ان سلبنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا في نزوله ولا في حمله

كانت المعجزة من جسد ما كانوا متدين فيها لانكتم ان ياتوا بشيئا وذاك كما هو في زمن موسى عليه السلام فانه كان غالبا على اهل وكانوا يتكلموا اذروه سائله فلما علم اى المسحة الكاطون فيه ان جده السجود ولهم لما اشر

وقال ابن عمر قال كما سمع النبي عليه السلام في سفره قبل اعرابي قدني قال له عليه السلام اني قد اقبل الى اهل حمير قال
بل انا من شانهما قال اهل هذه اسيرة فدعا بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم ودعى على شطط الوادي فاقبلت
سحقا لا ارضى لشقهما هذا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة وحببت اليه بشاة وامن الاعراب وكذا
الذراع اسمهم ومن مشهور النبي عليه السلام فدعا عن اليهودية التي سمعت تلك الشاة اهل حمير من اهل حمير
وقامت سمتهما وطلعت النكان بينا لم يغيره والكان خيره قد اخرضا منه وقيل للمات بعض اصحابه بذلك اسم
امر قلها النوع الثالث كلام الجوانات اجمع شهد له النبي بالنبوة فان اباسيد الحميري سكا ابي ابيار عري
باله بالحره قوبت ذيب الرشاة فاحفظنا فاعل الراعي بن الذيب والاشاة واسترجعنا بنى الذيب على ذيبه وقال
الراعي يا فتى الله تحول بيني وبينك في سائر ائمة الرضا فقال الراعي لعجب من في يكلني الكلام اناس فقال لا احبك يا حبيبا
فذلك به رسول الله يحذر الناس بابا ما قد سبق فاحذر الراعي للشاة ودعا الى النبي عليه الصلوة والسلام فاجره
بذلك فقال صدق برافز اب السلامه كلام لسان وقد روى ابو برة هذه المعنى بعبارة اخرى النبطية التي اخطاها
اعرابي سائلة الاطلاق المرفضة فها وضعت الارجوم وحيث ثم سال الراعي ان العلقا فان لم سلمه روت الى النبي عليه الصلوة
والسلام كان شي في الصحر اوقا واهتاوى رسول الله يا رسول الله وانت قد اذنت لظنية فاذ ظنية موافقة لراعي فاقبل
او دعى يا رسول الله فقال له ان هذا الراعي صادقي في غفان في اهل طلق حتى جاز ذيب فاصحاحا لظنية فذلك
ضالت لم لم نزل ذلك فذهبني الذيب العشار فاطلقا فخرج ذيب ووضعت حوت فاذ ذاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
قائمه الجوانات في حمير وقال يا رسول الله انك حاجبه قال نعم تطلق هذا الظنية فاطلقها فاطلقت هي مشهدة ان
لا اذ الله محمد رسول الله وشهدت الذابة براءة صاحبها من السرقة روى ابن ابي ابياجا على انه قد مر
فاناج على باب المسجد ودخل وسلم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد فقال جماعة يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
الذابة التي تحت الاعرابي سرقه قال انكم بنية قالوا نعم فقال عليه السلام يا علي خذ حق الذم الى ابي ان كانت
عليه النية وان لم تقم فذره الى خاطرك الاعرابي فقال له النبي قم لرايهم والافاؤن بحكم فقال لهم سلمة
من خلعت الساب والذبي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا سررتي وما ملكني احد سواه ولكل من هذه
الذكورات قصته في كتب السيرة كما اوفانا باليهما النوع الرابع حركة الجادات اليه منها قصة الشجرة التي كانت
على شطط الوادي على ما رت فانما تيسر على كلام الجمادات وعلى حركتها اليه فغضبها مختران ومنها ما روى
عن ابن عباس من انه عليه السلام قال الاعرابي جاء به وقال نعم عرفت انك لرسول الله ارايت لوجود
هذه الخندق من هذه الشجرة يشهد اني رسول الله فقال نعم فدعا له فموا واهم قال جهنم وحينئذ خرج اليه لما
فارق وصعد المنبر مشهور كان الجنب مال اليه حال ضيقه لم يدخل تحت حركات الجمادات اليه انهم انما يفسر
تسابع اهل الكوفة من الطعام اقليل وراكب في حمير مودة منها ما روى انس من ان امته ارسلت حيا في ثوب
النبي صلى الله عليه وسلم فدعا من ثوبها ثوبا وقر على اسنانه واشاء الله ان يقره وكانوا يتدأ ولون عليه ثوبه

في التور على خلاف النسخ والسماح من بيع صالحيه رواه انس فانه قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بعثني حرا فباعني وفيه ما قليل وهو فقير فوضع يده في يدي فلم يذبل يدي فباعني فباعني فباعني فباعني فباعني
 وقال يمشي الى الشرب قال انس فاشترى مني الماء ويؤتيه بياعه فلم يزل الناس يمدون حتى ردوا
 وردني ان عدوا الواردين كان ما بين ابي حنيفة الى الثمانين النسخ السليج اخباره بالغيث فنه وادويه
 والقرآن ومنه ما يظن به الاحاديث الصحيحة فمن ذلك اخباره بالارتيب اول من يموت بعد مولاي واجركان
 كما اخبره من اخباره عن خلافة خلفاء الراشدين بقوله الخلفاء من بعدى ثلثون سنة ثم يصير كل واحد خاصا وخواجا
 عن مقتل الحسين ودمهم الكعبة رجوع الامم الى بني العباس ومن الاستيلاء على مملكة الامماسة الى غير
 ذلك من اخباره التي ظهر صدقها من حيث عن هذا الجنس وحديثه الا حصي ثم يقول كل واحد من هذه الامم ان
 للقرآن وان لم يتواتر فانه قد انكسر فيها وبه وثبت المعجزة متواترا شبه شجاعة على سجدته قائم وبه كانت
 لنا في اثبات النبوة المسالك الثمانية من مسالك اثبات نبوة علي الصلوة والسلام وقدر انضاه اليها خطا الميراث
 وانضاه الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ من الضلال الاستدلال باحوال اهل النبوة وحال المعجزة وتباعد ما ذكروا
 انه عليه الصلوة والسلام لم يذبح قط في محلات الدين ولا في محلات الدنيا ولو كذب مره لاجتهد اعداءه في
 تشهيره ولم يهتد على فعل صحيح لا قبل النبوة ولا بعدا وكان في غاية الفصاحة كما قال وعيت جوامع الكلم
 وقد قيل في تبليغ الرسالات انواع المشقات وهو عليها بلا فتور في غزوة ولما استولى على الامم اورد على الخليفة
 الرفيعة في نقاد امره في الاموال والانس لم يغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى آخره على طريق واحدة
 مرضية واخلاقه العظيمة فانه عليه الصلوة والسلام كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله فلانة من تشك
 عليه جرمات وقوله فاعلمك باخ نفسك على انما هم وفي غايات سخاوة على امته حتى يقول ولا تطلب ما عمل
 البسط وكان عديم الالتفات الى دناءته الدنيا حتى ان قرئ له قصيدته واعلى الجبال والزوجات والكرسي حتى ترك
 وعوله فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء كريات الشرف في غاية
 الترفع واحكامه المحكمة التي فصلت في الكتب الفقهية اقدامه حيث حرم الابطال فانه عليه السلام لم يفرق بين
 اعدائه وان عظم في خوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهيدته خبايا بولائه
 بعصمه اياه من الناس كما وعد بالقبول والله اعلمكم من اين ساس لا يمنع فلك عادة ولا عطف على اعدائه
 لانما باج في المحررات الداخلة في حيز الاستدلال اسي وبانه لم يتلون حله وقد توثق به الاحوال لم يبر
 قوله باحواله وما عطف عليه بقوله من امرين اتبعه اعلم ان كل واحد منهما وان كان لا يدل على قوة لان اختيار
 شخص من سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعهما لا يصلح الا لانباء قطعا فاجتمع
 هذه الصفات في ذات عليه الصلوة والسلام من عظم الدلائل على نبوته وعلى ما قرناه فلا بد بالحق انوا قال
 انكم امنوا ان خالق جميعه التي جعلها الله سبحانه ربه الاحكام في الدنيا والآخرة المسالك الثمانية

لا يجوز ما ذكرناه وانما الحكم عليه بما اى في نسخ شرائع من قبلنا بشرعنا ليس بمجدد انما كان لا يفرام
 آخره وفيه لنا ذلك ان جعل الحكم عليه بما على اقل من ان ما يتعلق به الحكم النسخ من الاصل ما يتعلق به الحكم
 والنسخ ووجوب النسخ في الاحكام المتعلقة بالافعال لا ينسخ احد النسخ من اوجهين ان موسى عليه السلام لم ينسخ
 دينه ولا بد من الاعتراف بصحة كونه نبيا لا اتفاق مع لا يصح بقوله من يدعي نسخا وهو لم يطالبنا اى بيان ان
 نفي نسخ دينه انما هو من قوله مسكوبا بالسبب ما دامت السموات والارض اذ ثبت دوام السبب والامتناع
 فنسخ ثبت امتناعه في سائر احكامه بل القول لم يرد به واما دوام اليهودية كما يتبادر اليه الفهم واليقين فانما ان
 يكون موسى قد صرح بدوام دينه او لعدم دوامه او سكت عننا والاخير ان باطلان اما الثاني وانما الصريح بعدم
 دوامه فلا نزاع في ذلك وصرح به التواتر عن طاعة الكوفة من الامم والخطبة التي جوف العدا على العلماء وشايعها
 سيما من الاعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك لا ينافي حجة الله اى لمن يدعي فيه اى في جواز نسخ فلا بد ان
 يتوفر دواعيه على نقله كمن تيارت ارجاءه واما الثالث وهو سكوته عن ما لا يقتضي بطلان دينه وقا حجة
 وعدم تكرره لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرّة الواحدة فانه معلوم الاتفاق والتواتر الى اوان النسخ اما
 بشرعية عيسى او بشرعية محمد بالاتفاق وبناء وبنيكم والجواب عن تواتر ذلك اى دوام السبب من موسى ولو كان
 كذلك اى متواتر انما عزم النسخ على محمد ولو ارجع بعليته لنقل تلك الاجتماع متواتر التوفر للدواعي
 على نقله ولا تواتر اصلها كيف وقد اشتهر انه اختلف ابن الراوندي لليهود ولما اقره بخبره انه خرج به وصرح
 على ظهور النسخ على ان من ياتي بعده وانما لم ينقل ذلك تواترا انما نقله الدواعي منهم الى نقل ما فيه
 من الحق عليهم لانهم واما نقله الناقدين في بعض الطبقات لمحة ذكرتها في التواتر لان اليهود جرت لهم وقائع
 فيهم اقل القليل من الاصل المتواتر فيقله كما في نسخ نعتهم فانه قد علم واقامهم لان شدة منهم واما العيسوية
 من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا سمعوا بآلادلة القاطعة والمعجزة الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا
 بما تواتر عنه من دعواه النبوة الى الابد كانه لا الى العرب خاصة فانه قد علم وجوده ودعواه الى الابد المقصود
 الى محسن في عصمة الانبياء وجميع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن محمد الكذب فيما لو المعجزة
 القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يلقونه من كونه الى الخلق اذ جاز حكمه القول والافتراف في ذلك
 عقلا لا دلي الى البطلان ولا في المعجزة وهو صريح في جواز صدوره اى صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل التيسير
 والمنسيان خلافتهم الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام له لالة المعجزة على صدقهم في بيان الاحكام
 فلو جاز الخلاف في ذلك لكان نقضه لالة المعجزة وهو متشبه وخبره القاضي ابو بكر مصير فيه الى عدم وجوده
 في المنسدين المصنوعين بالمعجزة فان المعجزة انما تدل على صدقهم فيما هو متشبه بكونه عليه اليه واما ما كان من المنسدين
 وقلات الناس ان فلا دلالة لما على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب به ان نقض له لالة ما سائر الدلائل
 فليجبه ما سوى الكذب في التسليم في ما كفره وغيره من المباحين اما الكفر فاجتهد الائمة على عصمتهم قبل النبوة

وبعد ما خلافت الاحد منهم في ذلك بخلاف الانذار فحينئذ اخرجهم من دارهم وعلية الذنب وكل ذنب ختمهم فلو لم يكن
 تجزئ الكفر بل يحكم عنهم انهم قاتلوا احوالهم في الدنيا يعلم انهم بعد موتهم في النار والاشيعة الجاهل اى انهم الكافر
 نفية عن خوف الملك لان انكار الاسلام مع القاء النفس الى الملك وذلك بطعن الله في نفى على اخفاء الله
 بالكلية وركب تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالثبوت وقت الدعوة للصحة بسبب قلة المواقف او عدد من كثر الخلق
 واليهما ذكره منقوض بدعوة الهميم وموسى عليهما السلام في زمير ودورهم مع شدة خوفه الملك انما
 غير الكفر فالكلام وصغير كل واحد منهما اما ان يصعد معهما او ان يسلّم اربعة كل واحد منهما اما ان
 النجاة او بعد انما الكبار اى صعدوا عنهم عند المنع لم يورثوا الحقيقة ولم يخالطوا في الدنيا المشيئة والاشيعة
 المانعة على المنفعة مع ما قال القاضي في حقهم من الاشاعة ان العترة فيها وادى التلخيص غير انهم عملا اذ لا دلالة للنجاة
 عليه فانما الكبار بمنعهم من السمع واجماع الامم قبل ظهور الخلفين في ذلك وقالت المعتزلة بناء على
 اصولهم انما ساد في التحسين والتفريق الصليح وجوب رعاية الصلاح والاصح متنع ذلك عملا لان صعد الكبار عنهم
 غير الوجوب سقطت عنهم العقاب والخطا لا ينتهي في اعيان الناس فيودى الى النفرة عنهم وعدم الاقباؤهم
 ويعلم منه انساوا الخطا في ترك تصلاهم وهو خلاف مقتضى العقل والمصلحة واما صعد عنهم مساو على سبيل
 في التاويل فجزءه الاكثر من واختلافه واما الصغار فجزءه الاقل الجاهل فانه ذهب الى ان لا يجوز صعدوا
 الاطراف ليهود وبنسب ان اول الخطا في التاويل وهذا التوجيه منهم ما هو فيما ليس مرجع في غير كونه كما استوفى
 واما صعد الصغار مساو فجزءه الاقل الجاهل فانه ذهب الى ان لا يجوز صعدوا الاطراف ليهود وبنسب ان اول الخطا في التاويل
 والسفل والحكم عليه بالثبوت وادى النجاة كسر حجة او كسر فانه لا يجوز اصلا مساو لاهل الاقوال المذكورة انما هو فيما
 ليس من كونه فانه لا يجوز صعدوا الاطراف ليهود وبنسب ان اول الخطا في التاويل وهذا التوجيه منهم ما هو فيما ليس مرجع في غير كونه كما استوفى
 فينبغي عنه وقد تبين في كثير من المتأخرين من السيرة كالنظام والاصم وغيره ان السيرة فيقول لمن معاشرة الاشاعة
 هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما بقية قال اى اكثر اصحابنا جميع من المعتزلة لا يفتن الى صيد عنهم كيرة اذ لا
 ولا كلفة عليه اى على اتساع الكيرة قبل البقية ولا حكم العقل بانساعها ولا دلالة سمعته عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة
 جميع الكيرة وان تاب منها لانه اى الصعد والكيره لوجوب النفرة عن ارتكابها وى منع من تباعده فيقوت
 مصلحته البقية ومنهم من قال ان الطبع عن العترة مطلقا اى سواء لم يكن ذنبهم او كان كسره لاصحاحات اى
 لو منها زنايات والفتن في اللباة ودناؤهم واستزادهم والصغار خشية دون غير ما من الصغار وقالت اذ
 لا يجوز عليهم خيرة ولا كلفة لاهل الاقوال في التاويل بل هم مراءون عنها باسرها قبل الوجع فكيف بعد
 الوجع كما على انما هو كثره تاديه ان الانبياء في زمان نبوتهم مصبون عن الكبار مطلقا عن الصغار عدا وجه
 الاول لصد عنهم الذنب لجرم اتباعهم فيما صد عنهم فمقتضى كسر ارتكاب الذنب وانما اتبعهم في اقوالهم
 وانما لهم واجب الاتباع عليه قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوا ما يحكي لقلبكم لما تنادون بالسيره اذ

ولا يشهد به ليعاسق بالاجماع ولقولنا تعالى ان جابرنا سبق نبيا فتبينوا والمازم لطبا بالاجماع ولان من
 لا يقبل شهادته في التخليص الزاكن لم يبرهن منقطع الدنيا كيف يقع شهادته في الدين القيم اى العالم الى يوم
 القيمة الثالثة ان مصدرهم ذنب وجيب زجرهم فوجب عزم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يشك
 ان زجرهم بما يذنبوا ولم يذنبوا هم اجماعا وقوله والذين يؤذون الله ورسوله الآية واليه ولو ذنبوا لكانت
 قوله ومن يخس الله ورسوله فان له نار جهنم وكانت قوله الا انتم على الظالمين وكانت قوله لو ما ودمتم لم تقولون ما
 الا تقولون وقوله الامر من الناس بالبر وتسنون انفسكم فيلزم كونهم مؤذنين بعد ذنب جبنهم ولم يؤذون وندموا
 وكل ذلك باطل اجماعا الرابع وكما لو اعلى لقدر صدره والذين جبنتم اسودوا امرهم الآية اذ نصحت
 لهم اى للانبيا والعذاب على الذنب اذ الاعلى رتبته في الكرامة حتى يحتفلوا فقالوا اسد العذاب لبقا لثمة اعلم
 انتم المفاضلة عليه بالمنفعة لذلك ضوعت الحروف لثنا والنبى يستحق كاد من لثا ومن يات بغيره
 يفتنه ايضا عفت لثا العذاب وعلو عن النبوة اجل من كل نعمة فمن قبلها بالمصلحة استحق الجزاء فافاضلته
 الخامس لم يتناولوا الله محمد لهم بقوله تعالى ولا يتكلم عدى الظالمين والذنب ظالم لنفسه وادى عهد اعلم من
 النبوة فان حمل نافي الآية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة بطريق الاول لان من استحق
 الا على لم يستحق الاعلى والساوس وكانوا ايضا غير مخلصين لان الذنب باعوا لى شيطان وسد لاقتوس
 المخلصين بقوله حكاية عنه على سبيل التصديق لا غوته اجمعين الاعياك منهم المخلصين للمازم بط قوله
 تصديق حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخاصنا بهم بحالصة ذكرى الدار في حق يوسف انه من عبادنا
 المخلصين وقد وعلى هذا بانه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اعواء ابليس ولم يذنبوا الا ما يقع قوله
 تعالى ولقد صدق عليهم ابليس فانه فابتعوه الا فرقا من المؤمنين فالتزم من تبعوه ان كانوا الانبيا
 فذلك مطلوبنا والا وان كانوا اياهم بل كانوا غيرهم والانبيا ايضا لم يتبعوا با لظن الاول فابتنى ذلك
 من سائر المؤمنين او نقول لو كان ذلك المثل في الانبيا وكانوا افضل للانبيا لقوله انكم كنتم خير امة اخرجت
 الانبيا عليهم لطلب بالاجماع فوجب القطع بان الانبيا لم يتبعوه ولم يذنبوا الا ما من انه تصدقتم المخلصين
 حارب الله وحرب ابليس طمان وهم لو اذنبوا لكانوا من حرب ابليس وذلك لان الطبع من حرب الله تعالى
 فلو كان الذنب منه ايضا لكان التفتيم باطلا فيكون اى الانبيا المذنبون حاسرين بقوله نعم الا ان حرب
 الشيطان مع ان الزيادة من اصول الامر داخلون في المخلصين فيكون واحدا من احاد الامامة فضل كثير للانبيا
 وذلك مما لا يشك في لطلانه التاسع قوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب والانبيا والذين جبر وجعوت
 انهم كانوا يسارعون في الخيرات فالجرح على باللام للمعروف قنابل جميع الخيرات من الافعال والترك وقوله
 وانهم عندنا لمن المصطفين الاحياء وما يعنى قوله المصطفين قوله الا خيرا يتناول جميع الافعال والترك
 لصق الاستثناء اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين الا في كذا ومن الا خيرا الا في كذا فدل على انهم كانوا

من المصطفين الاخيرين في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الا الصفا ولا ياتي في صدره الذنب لئلا
 يتركه تعالى ثم اوردنا الكتاب مصطفينا من عباده فثبت لهم نفسهم ظالم لنفسهم فثبت لهم مصطفين الى نظام والمقصود بالسابق
 لا نقول الا في قوله فثبت لهم راجع الى الصفا لا الى المصطفين لان وجوده الى الاقرب المذكورين الى قوله حج
 العترة واما الامام الزاري في الاربعين وغيره من تصانيفه قال هم اوانت تعلم ان ذلك التاني محل النزاع
 وهي عصمتهم عن الكبر سواء عن الصغيرة والكبرى ليست بالقوية لان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم قصد
 لاسموا وقيسوا في التقصير ان لا يمتدحوا عنه ورد الشهاده بنبي على النفس الذي لا يثبت له مع الصغيرة ولا مع
 الكبيرة سواء واما الزجر فانه يجب في حق امتداد الكبار دون السابسي والصغيرة المأذرة مما مضى عن
 مجتبى الكبار وعليك بالتامل في سائر الدليل التي اتجه اليها لثبوت الذنب على جواز الصدور الكبار عنهم
 بعد العترة سواء جواز الصغار كعدم اليقين بقصص الانبياء لعل في القرآن اولاد ابا حاديثا والاثبات لما
 انقص لتمام صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والباب عن تلك القصص بما لا يمكن ان يكون مقبولا باطلا
 وجب رد الالان نسبة الحوادث الى الرواة ايمون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها لغيره اذ
 دام له محل آخر علمناه عليه لغيره عن ظاهره لئلا لعل العصمة وبالمحمد لم يحبس على انه كان قبل النبوة او كان
 من قبل ترك الادب او من صفاته صارت عنهم سواء ولا يفيده اي لا يفي كونه من قبل ترك الادب
 او الصغار الصادرة سواء كسبته فينا في مثل قوله تعالى لنبي فبك الشك ما تقدم من ذلك واما آخره
 الاستعانة عنه فلا اعتراف بانه يظلم منهم كما في قصة آدم عنهم عن ابنه الامور اقله لا ياتي في المحلين
 الآخرين لولا ذلك المذكور من التنبؤ والاستعانة والاعتراف اعظم عنهم او عند سماع الايري ان حسانه
 سيات قلنا ان لم يترك الادب لولا منه وكذا ترك الصغار سواء او ساء ليقولوا عنه وقيل فثبت كونه
 او ان المولى والآن قصدنا به نصهم من القسم وكسر لما بانها تركت ذنبا يحتاج فيه الى الاستعانة والادب
 به على سبيل الابتاهل والنزاع كما يصح عندنا بهما من جواز الصغار عند اذلة زيادة شدة في الجواب
 بل لا وجه اخر وهو ان يقول جازان الصاد عنهم صغيرة عند الكبيرة وتفضل اجملها من قبل لال الخلف
 المنقولة وجوابنا عنه تفصيله فثبت اي من ذلك ان قصته آدم عليه السلام وقيسوا الى نظم الملاء او اجمعهم
 في التمسك بها موصوفة اوجالا وفي قوله قصته خصي ومريم وكذا ابقوه فحوى فان العصيان من الكبار لئلا
 قوله تعالى ومن عصي الله رسول الله فان لما جزمه والخوايه لو كذا انما اتباع الشيطان بقوله الله
 تعاك من العباد من الثاني قوله فتاب عليه وان يكون القوية الاعن الذنب لانها الذم عن المعصية والفرجة
 على ترك العود اليها الثالث من الله النبي عن كل اشعة واركان المنهي عنه ذنب الراجح فيكون باطل المعلن
 جعلها الله من الظالمين على تعبير الامل منها ان الظلم ذنب الى الله تعالى كما في كتابنا طاعتنا انفسنا
 وان لم نعلم لنا وترحمنا تكون من الناس من والظلم ذنب كما امر الله وانحصر ان لولا المنفرة دليل كونه كبيرة

اذ لا يتصور قوة الالعب تمام النظر فلا اشكال اذ تخار انه لم يقتضه فيكون كذا باصا وار قبل البعثة
 ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل العرض كما في سريان الخلق والاشاد للصايرة حاصل
 ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما يزعمون لزم ان يكون متغيرا فلا وهو كذا الثاني من الامر في قوله
 رب ارنى كيف تجي الموتى والشك في قدرة الله على احياء الموتى كقولنا ان ذلك السوالم لم يكن
 شك في الاخبار والقدرة عليه بل في الآية نصريح بان طلبه في عين الثقلين من الطائفة ليس في علم الثقلين
 فان الوهم باحداث الوساوس الدغاوغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين وقد
 يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لانه لان الاحاطة بالكييفية المقصود الموقوف وارسخ على حقيقة الاحاطة
 المقصودة التي التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطائفة في اصل الاحياء والقدرة عليه به او قتال
 ابن عباس كان عنه ان حيث نبأ يحيى بن عماره الموتى وذلك علامه ان الله قد اخذ خيلنا قاراد
 ابراهيم ان يعلم اسرارهم وكيف لا يحل الآية على ما مر والشك في قدرة الله كقولنا لا نقول به فاهو
 حو اكتم فهو حوايبا لولا انتمسك به من مقتضى ابراهيم ع من حله كبره كذب قلنا هو من قبل الا ان الاسباب
 فان حاملها الكبرية لا يتوهمه لذكر الكبرية ومنه انه نظر فله انهم فقال اني سيقوم النطق علم النجوم حرام
 وحكاية سيقوم هذا النطق في النجوم يستدل بها على توحيد الله وكما في قدرة من ينظم الطاعات وما تبت الحكم
 على النظر فله ان الله اخبره بان اذا طلع النجم الغلاني فانه يحرس ومنه مقتضى موسى حرم والتسكيت لم يوجه الا لاول قوله
 فوكره موسى مقتضى عليه ولم يكن قبله ذلك الباطني يحيى اي لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطا بل كان من غير
 بقوله يا من على الشيطان وقوله رب اني ظلمت نفسي وقوله فقلنا اذن انما انتم الضالين الجواب ان كان من قوله
 واليه جاز ان يكون قبله خطا وما صدر من قوله لا تعلموا التواضع وخبرتم النفس الثاني انه اذن لم في انما انتم
 بقوله انتم انتم ملقون والظاهر انكم فيكون اذ انتم ايضا حرام الجواب ان انما انتم ايضا حرام الجواب انكم انتم ملقون
 الشرع الجحسب الاوقات او علم موسى انهم ملقون سواء اذن انهم لا يذيل انتم ملقون فلا يكون ذلك لا اذن
 بل فيه قلة سالة ليعلموا انهم ملقون في عصاه وملتقيا لما افاده ولا ينج ذلك الاظهار في ذلك المقام الا
 بذلك الاذن والحكم واجبا لكونه من مقتضى انهم ملقون ولا انتم ايضا حرام الجواب انكم ملقون انكم ملقون من قوله
 مثله الى قوله ان كنتم صادقين والى الثالث قوله والى الاول واخذت من اخيه بوجه اليه باربع كان انما
 فلان كان لا يجب استحقاقه من موسى فذلك هو المطر والا فانه لو بلا استحقاق فرب من صدر من موسى
 الجواب لم يكن الجواب على سبيل الابداء بل كان يدينه الى نفسه ثم غش عن حقيقة الحال في تلك الواقعة فافاد
 ان حقيقة بنو اسرائيل خلافة اى حقيقة والان لو ذبه ذلك لسوء ظنهم موسى عليه السلام حتى انه علم انهم
 في عيشهم قالوا ان موسى قتل وقد اجيب ايضا بان موسى لما راي جرحه باربع واضطره به لما راي في قوله
 ليسكن قريبا لي فعل الواحد اذا اراد صلاح غضبان انفسكم صواب بان موسى لما غلب عليه الهمم واستيلاء

انكسر انفسهم من غير ان يعلوا على ما يعلو الله ابراهيم كما يفعل الانسان من غير ان يحضر يده ومشفقة وقبضته على طية الارض
 اجتهاد في نفسه لا يشركه فيها بل من غير ان يشر قال الامري لا يخفى بعد هذه التاويلات وخروجهما عن مذاق
 الرابع قوله تعالى فقل موسى اني قد اخترت منك رجلا وشيئا فذكر ذلك انفس لم يكن منك او كان كلام موسى خاطوفا
 يقال ان كان فعل انفس منكرا فذلك ان كان موسى كاذبا قلنا اراد منك ان من حيث الظاهر على معنى ان من
 نظر الى الظاهر بهذه الواقعة لم يدر حقيقة حكم عليها بانه شيء منك او لا وعجبا فان من رأى شيئا عجبا فانه
 قد يقال ان هذا شيء منك ومنه قوله تعالى انك لم يكن منك في الحقيقة ومنه قوله تعالى وادعوا عليه السلام وبني
 طبع في امره او انفسه فقلنا يا رساله الى الجواب مرة فلهذا اخرى وهذه القطعة على الوجه الذي اشتهرت به
 مختلفة في حروفها لا يلائق او خال الفهم في انشاء المدح والخطام يعني ان المدح والخطام
 قبل قوله التمجيد ووصف كما لم يهنا انه ذوالايد ايداي القوة وارا القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت
 حاصلة للملك الكفار ولم يستحق بها من القوة في الدين هو العزم الشديد على اداء الواجبات وحرك
 المشكرات فكيف يوصف بها ولم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور القتل منها انه اداب امر حاج الى ذكر الله
 فكيف يتصور من ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكفاية منها انه سخر له الجبال سبحن سبحن سبحن سبحن سبحن سبحن
 وسخر له طير مشوره كل له اداب اخرى انه سخر له الاشياء ليعيش بها وسخر له الجبال سبحن سبحن سبحن سبحن سبحن سبحن
 اكمل فصل الخطاب الحكيم جاسوسا على ما ينبغي علما وعلماء فكيف يعقل انه انصف بالحكم مع امره على ان يتكلم به
 الشياطين من فرائضها في الزوج والمفكر وهذه القصة العجيبة بانه جعله خليفة في الارض هذا اجل المباح
 واذا كان الامر كذلك لم يصح ان يحمل هذه القصة على انها اشارة الى انفسه مشورة في حق داود بل مشورة
 للمتابع به طاردا في حق انفسه من قوله في القرآن فاعلم انهم انما قصده اهلها لا الله
 بين قتل انفسهم وسرقة المال وطلب الكذب الى اللصوص اولى من حبسهم الى الملايكة واعلم ان المعنى قوله تعالى
 فقلنا احيي اخوتاه في ارضهم اياها الظن بالصوص مع قدرته عليهم فعمل عاجلهم بالوصف واولا فلما لم يوافقوا
 في الحق وانصفه وقوله فقلنا احيي اخوتاه اياها غفرا لاجل هرمته وبركة شفاعة ذاك الفعل المنكر الذي اتى به ذلك المشرك
 ومع الحاجة الى انفسه الكذب الى الملايكة وحمل النجاح على النسيان خطا من المذنبين ووصف الكمال قال الامري
 واما الذي في ذلك فمفهوم من قوله انك لم تكن منكم انك لم تكن منكم انك لم تكن منكم انك لم تكن منكم انك لم تكن منكم
 سليمان عليه السلام والعقوبات من بين بل من حوله الاصل انك لم تكن منكم انك لم تكن منكم انك لم تكن منكم
 الآية فان تهاجره يدل على ان عقوبات تلك الصناعات الهامة من ذكر الدجور روى ان فانت صلوته العصر
 الجواب لادله فيه على خورث الصلوة مع انها اذا كانت فوقها بالنسيان لم يكن ذنباً وقوله اجبت حب الفجر
 من الله في الحب فان الانسان قد يحب نفسه ولكن لا يحب ان يخطىء في حبه اجب ان تحب نفسك بل الكمال في
 المحبة قوله عن ذنوبه في حبه انك لم تكن منكم انك لم تكن منكم انك لم تكن منكم انك لم تكن منكم

اى امره لا ياتى سوى وطلد اليه نيا لان باطنه في ديتهم كان كبره كما في دنيا اذ هو منسود وبه اليهم
 وقوله طفق ستمائة ميسر قد سماه واما كما وانما ارشده شفقتهما عليهما لكونهما من اعظم
 الاعوان في دفع اعداء الدين في محله على قطعهما كما ذهب اليه طالع حيث قالوا الحق انه عليه السلام جعل
 بمسح السيوف بسوتهما واهنا قداما اي لقطعهما اما غضبا عليها بسبب حاجتي عليهما واما لطلبهما ولما لطلبهما
 بها ضعفت جدا اذ لا ولا لفظ عليه كما في قوله واسموا برؤسكم وارجلكم ثم وقيل مسح السيوف بها
 لربا فيمنه ضرب الحق ولما اذ لم يترك السيف لم يفرح القطع التوبة وخرج صغيرا وارثا الى الشمس العظمى يريد ان
 توك السيف من ان يعود الى الشمس اذ جري به فالتحق بها وادخل العشي وادخل النوازل وادخل
 لانها كورة صرخا يدون الشمس وانفجرت في اذرب في اذرب من لفظ العشي قاله في ح انه لم يعدا معا حتى
 توارت بالحجاب اى غابت عن بصره ثم امر برؤسها وادخلها وعلقت اليه اخذ بها المار الثاني في تمسك بقوله
 ولقد فتننا سليمان خبر ملك يحسن في جزيره فخرج اليه بالبحر واخذ منه وكان في غاية الحماة فاجابها
 وكانت لا يراها وادخل حزن على ابيها فامر سليمان المحن ان يعملوا التماثيل الاعلى صورة ابيها فاسبته
 كسوة لغيره كان فخره وترفح اليها مع ولا يد بالسجد له على عادته في ملكه فسقط التماثيل من يده
 سليمان لعصيانه باسما لضم الذي لسجد له في بيته فقال له صفت لك مفتون بذنوبك فعب الى الدخرج
 الى قلعة وقعد على الراديا الى الدخرج الى الجواب ان هذه الحكاية الخبيثة التي يرونها الخبيثة كرسى
 الدخرج عندها فانه قال النبي صلى الله عليه وسلم في التفسير الكلام قال سليمان بطون القبل على
 امرؤة تد كل امرؤة منهن ولد القابل في سبيل الله ولم يقل انشاء الله فاحمل مرتكك الماتية لادارة
 فولدت نصف غلام فماتت به القابلة فالتفت على كرسى بن يديه ولوانه قال انشاء الله كان كما قال
 فالابتلاء المذكور في الآية انما كان لترك الاستغناء والمعصية وقيل ابتلاءه كان بالمرض فانه عرضت
 صا مشرفا على الموت لا يقدر على شئ كجهد بالروح وقيل ولد له فالتفت لشيئين ان غاش
 ولده لم ينكح عبي الشجرة فتمت على قتل علم سليمان ذلك فماتت ابنته ان يركب فامر السحاب ان يحمله
 وامر الروح ان يحمل اليه فاداه فمات ذلك الولد في السحاب فالتفت على كرسية فتمت سليمان على خطاه
 حيث لم يتوكل على ربه الثالث اشتهك بما حكمي عنه في القرآن وهو قوله سب لي ملكا لا ينبغي لامرئ
 فانه حسد لكون دنيا الجواب انه ليس به بل معجزة كل بني انا كان من جنس ما يتخبر به اهل زمانه وكان
 ما يتخبر به اهل زمان سليمان من الملك اى المال والجاه فلا حرج لطلب ملكه فالتفت على جميع الملوك ليكون ملكه
 معجزة له اطراد ان ملك الدنيا موروث اى تقبل من واحد الى آخر فطلب من ربه اجد ما شفي من مرضه
 الشدة به ملك الدين الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا يتغير لاهل من بعدى ملكا لا يتغير لا يتغير
 عن الرعي اولاد الملك اعظم مع القناعة وذلك ان الاحراز عن لذت الدنيا مع القدرة عليها كما يمكن

عادة يطلب الملك العظيم في الدنيا من اشتغال العباد بربه وعدم التفاته الى ذلك الملك ليعلم الناس ان خراف
الدنيا لا تسع من خذلته الموتى ومنه فقهه ليس فانه ذنوب خاصا وذنوب ابن عبد الله عليه السلام اعرفت كبره فاما ما ذكر
ذنب والشك في قدرة الله وكفر الظلم اليه ذنوب الجواب بل غيبنا كان على قهر كفره بالخوف في العباد ولا يوافق
حتى قيل صبره ولم يطلق المصاهرة معهم فخذ اخذنا لله على اعداءه فلا يكون ذنبا فكل ان لم يقدّر عليه
لم يضيع عليه فانه مشتق من التقدير كما في قوله بسط الرزق لمن يشاء ويقدر له لامن القدرة والى كنت
من الظالمين انني نفسي ترك الاول فاعترف بالظلم عنهم للنفوس استعظام لما صدر عنها من المعصية
في القصرع ولا تكن كصاحب الحوت في قلة الصبر على الشدائد والمحن لئلا تفصل الرتب وليس معناه لا تمنع
في الركب الذنب ومنه قصد بيننا عليه وعلى انه الصلوات والتمجيد والسلام والاحتياج بسا من وجوه
الاول وجوبه خلا لافندي ولا شك ان الفضل عاص الجواب ان كل العبادة اذ ارادنا في الامور الدينية يجب
عمله على هذا القول فاصل صاحبكم ما عوى ان الراد في الصلوات والعبادات في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق
بينهما ما ذكرناه الثاني ما عوى انه عليه السلام لما شئت عليه اعراض قومه عن دينه فمني ان ياتيه من الدنيا فية
اليم وليس يميل قلوبهم فانزل الله على سورة وانهم لما استعمل بقراءتها فراء بعد لعل انهم
الملك والفرى ومنات السالفة الاخرى تلك الغزاة في العلم منها الشكاسة ترحي فلما سمعوا وليس فرجوا
به وقالوا قد ذكر الشكاف حسن الذكر فانا به جبريل بعد ما امسى وقال له تلو على الناس فالم الله عليك
فخون النبي عليه السلام والصلوة الزكية لك حزنا شديدا او خاف من الله خوفا عظيما فانهم
وتامل فاحفظ وتفكر فميز ال تسليته والاولى من تلكا من رسول الآيه الجواب على تقدير حمل التمني على القول
بعبادة من القاء الشيطان يعني ان قراءته بالصلاة استغفره فخط صوته بصوت النبي جبريل ان عليه صلوة والسلام
قراء بالاولى وان لم يكن من القاء بل كان النبي قارئها كان ذلك كقراءه اذ اعلمه ليس بجارية احدا
والغير بما كان ما ذكر من العبادة قراءا ويكون الاشارة بتلك العوائق الى الملكة فتخرج ملازمة للايمان اى لا يسم
المشركين لان المراد به التمسك بالمراد على تقدير حمل التمني على تمنى القلب تفكرو ما يتناه به وسوءه من شيطان
ويكون اخصر ان النبي عليه السلام اذ تمنى شيا به من الشيطان ودعا الى ما لا ينبغي ثم ان الله تعالى
فيسخ ذلك به يهدي الى ترك الانهفات الى وسوءه وعلى هذا يكون الرواية المذكورة من فقرات
الملاحة او لقول على التقدير الاول ايضا يتعاضد تلك الماتى على الحق كان من القرآن اريد به ان
الاستقام لكنه استقام انكاره من اذنه فالتعاضد ان هذه التحقارت ليست كما تدعونها وترجون انتفاعا
منها البتة فقهه زعيم وزعيم والجواب انه لم يكن مكان بامر الله سبحانه كان في الجاهلية من تحريم الزواج
الاولى وانما اخصر في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين وتقصيرهم ان الله تعالى لما اراد ان يزوج ذلك التيمم
ادعى اليه ان زيدا اذا اطلق توجهه فزوج بها فلما حضر به ليلتها خاف ان يطلعها نزعها فزوج بها

فلو يصير بها الطعن فيه فقال لنبي اسكتيك ذنوبك وانفخ في نفخ بالواحي اليه وغيره على نكاحها
 فلذلك عوتب قتيلا له بخشي الناس المداق ان يخشاه وقيل كانت زعيب ابنة عتبة بنى
 عليه الصلوة والسلام وطامع في تزوج اياها فلما خطبها النبي لم يزوجها عليها وعلى والدها فخل
 قوله وما كان المؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الآيات فانقا دواكرها لمعت زعيب مع ذلك ان تزوجها
 النبي لحد خلاصها من قيد ذلك الكاح فشرت على زعيب حتى اعني فطلقها فزوجها النبي بنى اسكتيك
 لذلك فسخ وعلى بن زيد القولين الذنب للنبي عليه الصلوة والسلام في هذه القضية يقال انه زوجها
 حين رايا منها جيب خيانه النبي عليه السلام عن مثله وان صح فيميل لطلب غير مقدر ثم انقا يولون
 بحبيته اياها منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وبها الط والاك ان امره باسمها امرها بالزنا
 فكان وصفا يكونها زوجها كذا ومنهم من قال لم يحرم لكن وجب على الزوج تطلقها قالوا وفيه
 اى في سبل قلبه اليها وانفرع عليه ابتلاء الزوج بتطلقها لان النزول عن الزوج طلبا لمصاة الله
 امر صعب لا ينفقه الا موافق وابتلاء النبي عليه الصلوة والسلام بالسياغة في حفظ النظر خذ من
 الحيانة في الوحي بالانحاء او التعرض للطعن من الاعداء الرابع ما كان النبي ان يكون امرى الى
 قوله عذاب عظيم الجواب انه عذاب على ترك الاول الذي هو الاشفاق فان الترحيم امر محرم بعد
 مستفاد من هذه الآية فيقول نزولها لا تحريم وتعني قوله لو لا كتاب الخ انه لو لا سبق تحليل الغنائم
 لعذبتكم بسبب اخذكم هذا الغنائم الخامس عفا الله عنك لم اذننت لهم واحفظوا عما يكون من الذنب
 الجواب انه تلطف في الخطاب على طريفة قولك ارايت رحك الله وعفوك لا يمكن اجراءه على ظاهر
 الذي سواه تعالى عفا عنه ثم عاتبه اذ لم يطل تطعا واليه اشار بقوله والافاناب بعد العفو وعلى هذا
 فلادلا للمعفو على الذنب وان سلم ان هناك عتابا فلنا ذلك لاعتبار بما كان ترك الاول فيما يتعلق
 بالمصالح الذنوبية من تميز الحروف فان النبي عليه السلام اذن جماعة لتعلموا بعد اني اتخلف عن جمعة يتوك
 وتارك الافضل في امور الحرب قد راجع السادس وصفا عنك فذكر اني انقص فترك الوزر هو الغريب
 وانقاضه الظاهر يدل على كسرة الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقرضها قبل النبوة او سويت
 الاول والافضل احض محمول على استغفامه اياه او نقول انه قد جاء بمعنى التفضل بقوله تعالى فخره بضع
 المحرب او زارا فجاز ان يكون ههنا مستعلا للثقل الذي كان عليه من التمسيد لاهل رومه على الكفا
 والشكر بالله وعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شأنه وشانه زده فقد وضع عذاره
 وثقله ويعتري هذا التاويل قوله ورفعا لك وذكره في قوله مع الحسية السالج قوله ليعرفك الله ليعرفهم
 من ذنوبك وما تخر قوله واستغفر لذنوبك وقوله ولقد تاب الله على النبي اولاد وجوده للنبوة الامم الذنب الجواب
 انه قبل النبوة وحمله على تقدم النبوة وما تخر عنها لادالة اللفظ عليه في يجوز ان يفسد عنه قبل النبوة

حقيقة بان احدية ما تنقده على الاخرى وادانه ترك الملحق وتسمية بالذنب استعظام لصدوره عنه او نفوذ لنسب
 الذنب ونب قومه فان رسل القوم قد ينسب اليه بالفعل البعض لاتباعه فالملحق ليعتبر لاجلكم ان تقدم من ذنب
 وما نأخذه منه من تعقل لذنوب احكام وتاب الله على امته النبي واتباعه واما ما قال لان المصدر مضاف الى المفعول
 فالملحق ذنب قوامك الذي لا يتركه من الذنب بالنسبة اليك كالفروع اذ انهم اياك فلا يجمع صفة فاعلم
 انما يتاني في المصادر المتعدية والذنب ليس منها الا الكفار اذ في اطلاق في هذا ذنب ليدل على ان ذنب
 سليمان الثامن قوله عيسى بن قولي ان جاره الا على الجواب انه ترك الاول مما يلي من مخلقة العظيم ومثلها
 على مثله التامع قوله ولا تظنوا الذين يدعون انهم باعدوا وجهي عنكم اني لا ابدل على القوم بل ان
 ان يراد به التعقيب والاستمرار في الزمان الآتي على ما كان علي في الماضي العاشر يا ايها النبي ان
 يا ايها الرسول بلغ الجواب ما من قصد للتعقيب والاستمرار مع ان الامر والسعي من قولي سالك التعقيب
 فلما بدلان على صدور الذنب المحادى عشر لئن تركت ليحكي ملك الجواب الشرطية لا يعقبن في حق
 كما في قوامك لان كان زيد حرجا كان حمادا او لم ادر الشكر لشيء وهو الاتفاقات الى الناس بل اسأل
 ما سوى الله فيكون من قيل ترك الاول والامر بالمعصية على سبيل التعريض وليد به انه قال في الجواب
 نزل على اياك اعني يا حمسى يا جاره الثاني عشر وان كنت في شك مما انزلنا اياك فاسأل الله يعز
 الكتاب من قبلك فقد جاءك الحق من ربك فلا تكون من القوم الجواب شرطية فلم يصف عليه السلام بالشك
 بل فرض تحكما كما في من المحال واقربا الرجوع على اهل الكتاب على ذلك التقدير والاعادة في الرجوع اهل الكتاب زايده
 قوته ولمعرفة كيفية سائر الانبياء في معرفته انه اوتي مثل ما اوتي الانبياء والساقد وان ذنبه بان يبين ان الله
 انما يتبين على الرجوع امتدادا والذكر في الآية الرجوع على تقدير الشك قال المصنف اعلم اننا ناطقنا في مثل
 هذا يعلم ان شكك لبيان الانبياء وسوءهم في صدور الانبياء عندهم لمعنا لا طاع فيه انما كان عليه قوله
 وانت اعلم ان ذلك الثاني محل النزاع وهي عصية عن الكفر بسوءهم عن عدم اليقين بالهوية واتساقا اذ قد احاطت
 اول الشبهة بانها مع قيام الاحتمال العقلي اذ لو فرض تعقيد صدورهم لم يزد من محال لانه بلا شبهة ظهور
 المعصية على يده لا دليل على ذلك اعني عدم الصدور وعلى هذا يجب ان يرجع ذلك الى العقبة الاسكان لا يعز على
 الانبياء باطلاق **اللسان المقصود** المسادس في حقيقة العصية آخر ما يباين التعديل بوجه لا يابى حقيقة
 يتوقف على اليقين وهي عندنا على ما يقينية صلا من تنادى الاشياء كلها الى افعالها لاجل الاستعداد لا خلق الله فتميزنا
 وهي عند الحكماء وبنا على ما ذهبوا اليه من القول بالاجابات اعتبار امتداد القول بل لا يمنع من حصوله
 انفسا لا يتبدلوا باعلامها لمعاصي من اقارب الطاعات فانه الواجب من حقيقة الادعاء الى الطاعة من ان يتغير
 هذه الصفة تتابع الوحي اليهم بالامر الداعي الى ما ينبغي والامر بالامتناع عن ما لا يرضى على ما يصدر
 من البصائر بسوء احدية من ترك الاول والاضطرار الى الصفتان انفسا يكون في ابتداء حصولها

قوله ثم اذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد عرّوا بالسجود له واما الازلي بالسجود للافضل فهو السالين الى الغنى
وعكسه على خلاف الحق لان السجود اعظم انواع الخشعة واحدا من افضل الفضول مما لا يقبله العقل ان اذا كان
افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا كان افضل للرجال السجود لغيرهم على ما علم لم يكن سجودهم لغيره
سجودهم لغيره وادوم كان قبلهم ولم يقدروا ان يكون سجودهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا
فلا يكون غايته في التواضع والخشعة لانه هذه خصية من خصية غير اختلافا باختلاف الازمنة والاصحاب لان كل امة
بالسجود ابتلاء لهم لتمييز الطبع منهم عن المعاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شئ من هذه الاحتمالات كما يقولون
لا يجب هذا الذي كرس على انما فيه خلقه من رتبته من غير ان يكون له اسما وسماوة وكونه تفضيل في شئ من هذه الاحتمالات
انهم يقدرون هناك ما يعرف اليه كرسوى الامر بالسجود الثاني قوله وعلم آدم الاسماء كلها الا ما قالوا سميا ذلك لما علمنا
فان يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلمها والعالم افضل من غيره لان الالهية سبقته لذلك لقوله بل السجود
يعلم ان الثالث ان الملائكة عرفت من العبادة من مشيئة وتخصيص حاجاته الشاغل والواقية وليس للملائكة مشيئة
والاشكال ان العبادة بهم هذه العوائق اذ كل من العوائق واثق فيكون افضل الجوارح افضل الاعمال اجزاها مستغنيا
فيمكن صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع ان الانسان رب تركيها بين الملك الذي له عقل بالمشقة والبيسطة
مشقة بالافضل حقيقة له خطر الملائكة وطبيعة له خطر الملائكة من غلبت طبيعته على عقله فهو خير الملائكة لقوله
اولئك كالانعام لم يعلم شئ من قول الله ان الله ادب هذه الآية بذلك ليعلم ان قياها من اجزاها غير علم الاخران
يكون من عقله لطيفه من الملائكة من انهم عاينوا الملائكة بوجه عقليته ليعلم ان الملائكة من الاول الملائكة
ارواح مجردة من الملائكة والماديات وتوابعها ليس شئ من هذا ما بالقوله بل انما كلها افضل من مبدء العطره خلقا
الاستطيات اي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرته خالصة كمالها وانما يحصل لها من اجزاها
على جميع السجود وهي الانتقال من القوة الى الفعل والتمام الكل من غير انشا في الروحانيات متعلقة بالسياسة
الشعرية فبما لمرة عن النفس بالكلية الى الافلاك والكلوك المبرورة في عالمها باقصالها وادواتها من القوى
الانسانية متعلقة باجسام السفلية الحسية الفاسدة ولتمة النفوس من قبل الاجساد والثالث الروحانيات بمسيرة
عن الشهوة وحسبها المبدء والشرع وورد الالفاظ لذلك من قبلها الرابع الروحانيات نورانية لطيفة لا تجا
فيها عن تجلي الانوار القدسية في ابدان متفرقة في مشاهد الانوار الربانية والروحانيات مركبة من الماديات والصور والمادة
ظلمانية لا تفرق من تلك المشاهدة المستمرة الى نفس الروحانيات فجميع الاعمال شامكة كالزلازل والسموم فان الزلازل
توجب تدميرها والسموم تضرر من زلازل تضررها والامراض العلوية يجرث لموتها ووقته نطق به الكتاب الكريم
حيث قال فاعلم انهم ذكرا قال فاعلم انهم ذكرا قال فاعلم انهم ذكرا قال فاعلم انهم ذكرا قال فاعلم انهم ذكرا
الاحكام والاحرام صبا كانه ليست من جنس القول الراجح حتى يعرف من كماله والقول بطلان الجسمانيات
اساسا من الروحانيات الملائكة لما كانت في الاصل والماضيون في الازمنة لا يتعدى بالاعمال في عالمهم

تجمل جذ الزمان فامر بهي والتفكر الذي يحكم في هذه الصورة انما يحسب اليه من الاعتبار دون الحاجة
 وكما انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد الامثلة وكان ذلك التلميذ بصرا على التفريق بحسب
 الخابج بناء على ان الوقت من العوارض انما يتحقق على ان سينا لان كان الامر كما تزعم فلا يلزم في الجواب
 لاني غير من كان يثبت ان له غير من كان يثبتني فثبت التلميذ دعا الى الحق واعترفت بعدم
 التفريق في الواقع وبان الوقت ليس من الشخصات ولكن كنهان ان الوقت داخل في العوارض الشخصية
 وانما هي المندرجة معاد لوقته الاول ثم علم ان الواقع في وقته الاول يكون مطلقا جبريا ووقته يكون متغيرا
 ومعادا ومعادا انما يكون كنهان لان لو لم يكن في تلك العوارض معاد ومعادا لغيره في وقته الاول انما
 يكون مبتدئا واذ لم يكن متوقفا بعد وقت آخر انما اذا كان متوقفا فيكون متوقفا لا متوقفا في وقته الاولى
 ووقتنا اعادة بعينه والوقت فاد على الجواب متساويا بل شبهة فثبت فيه وجودا مع ذلك المعاد في الجواب
 المعاد على التساوي ويلمح الاشياء فيرون الاتفاقيين في تلك الاشياء في موهوب في سلطان الجواب مع
 عدم التمايز بين المعاد والمتاخر المذكورين بل تمايزان بالمتوفاي بالعوارض الشخصية مع الاتحاد في
 كما يزعمه من مبتدأ مع عدم العارضة في الحقيقة وكل اثنين متماثلين تمايزان بالمتوفاي سواء كانا متماثلين
 وسواء كانا احدهما مبتدئا او اخر معاد واما خصائص هذا الذي ذكره من الجوانب المتباعدة المعاد بل هو جابر
 في المبتدئين ايضا فلو صح لزوم الاعتناء وجودا مبتدئا وبعض في كنهان مثل المراد بالمثل متساوية لا تميز في المعاد
 ليجب من الوجود قلنا امكان وجوده بهذا المعنى مما لا تعد ولا تحصى الدليل على ان التفريق بالمبتدئا او اخر في كنهان
 وادوات الحكم الصحيح بان هذا الذي حد الان من الاول يستدعي تميزه حال العدم وانه التميز حال العدم
 مع لان التميز في العدم لا يتصور تميز واما التميز في كنهان مع ذلك الحكم يستدعي الصفات وذلك العدم حال عدمه
 بصحة العدم في تميزه واللام يكن ذلك الصفات اولى من غير الجواب بل اصل التميز في كنهان العدم في كنهان
 اى امر ثابت مقرر لان سلطان الثاني مع منع وما ذكر في بيانه مرودود الجواب على اصلنا من الشرطية لان
 منع استعداده اى استعداده ذلك الحكم وصحة التميز في الخارج فلان صحة العدم اعتبارية اى امكان الوجود بعينه
 زواله فلا يكون الاتصاف لما تقتضيه الامثلة الخارجية بل التميز في الخارج انما يحصل حال المعادة اعني زمان
 الوجود والثاني وهو اى التميز حاصل للمبتدئين حال صفات صفات العدم وهي لا حقيقة بحسب الخارج كالتميز في حال
 في الممكنات التي لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي ان هذا التميز قلنا بطلان يمنع لان فعل هذا التميز حاصل
 للمعروضات العدمية كالمقتضات فافهم

المقصد الثاني في حشر الاجاب وجميع اهل المسلك الشريف من اجرم

على جوازهم ووقوعه وانما كما افلا سلفه انما يجوز فلان جميع الاجزاء على ما كانت عليه وافادة
 التاميل في خصوصها يمكن لذاتكم وذلك لان الجواب لم يتغير من الخطأ لغيره باقابلة الجمع بلارتيه وان في

لعدم الدليل على شئ من الطرفين وياحتاج على الاعداد من قوله لتعمل شئ بالاك لا وجه ضعف في الدلائل عليه
 بان المتفريق بالاك لا يعلم فان بالاك كل شئ خروج عن صفاته المطلوبة فيه وزوال التاليف الذي يعلم
 الاجزاء لا فاعلا وتيمم متاعها والمتفريق بالرفع عطف على زوال عجز من مجرى التفسير فوكذا ذلك في غيرها
 اي زوال التاليف والمتفريق خروج للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون بالاك ومثله في غير ذلك مما استدل
 بقوله لتعمل من عليها فان على الاعداد ايضا واما قول المصنف في سلة اعداد لا يدرى على الاول من حيث الاعداد
 الجسائي فقط وهو قول اكثر المتكلمين لانهم لا يرون في الاعداد شيئا من حيث الاعداد بل في الاعداد
 شيئا مما هو قول اكثر المتكلمين لانهم لا يرون في الاعداد شيئا من حيث الاعداد بل في الاعداد
 الاماين اكثر من الموصوفين فاما في الاعداد الاماين بالتحقيق سجد النفس في الحقيقة وفي الحقيقة
 والمبدل بجري مجرى منها الاماين في نفس فساد المبدل فاما الاعداد فبشرط الحاصل في كل واحد والارواح يدنا
 تتعلق به وتصرف عنه كما كان في الدنيا الاربعة عشر شئ منها هذا قول اعداء الفلاس في الطبيعة والاشياء
 المتوقفت في هذه وهو المتقول عن الفلاس في ان النفس في الارواح من حيث الاعداد في كل واحد منها
 افي جوهرا في نفس الاعداد في كل واحد منها وهو قول اعداء الفلاس في ان النفس في الارواح من حيث الاعداد
 في كل واحد منها وهو قول اعداء الفلاس في ان النفس في الارواح من حيث الاعداد في كل واحد منها
 الذي هو من غير عبارة عن نفس غير بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم الحوادث وهو ذاتها وشقاوتها
 سناك ايضا يلها النفس في زوالها قال النفس الساطعة لا تهل الفناء اي عدم وجودها لانها بسيطة لا يمتزج
 النفس وهي موجودة بفعل مخلوقيات الفناء وكان للبسيط الذي هو نفس حال كونها موجودة فعل متبعية الى وجود
 وقوة اي قابلية بالنسبة الى فانها وفسادها وانما يحصل الامرين في الفناء فيكون لها قابلية في وجودها
 وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون له قابلية في فناءه وفساده لان القابل يجب له ان يكون له وجود
 والبقاء ولذلك الموجود مع الفناء وفساده في وجوده في قابلية في فناءه وفساده لان القابل يجب له ان يكون له وجود
 في النفس الساطعة كانت مركبة من غير وجودها في الفناء وفساده لان القابل يجب له ان يكون له وجود
 معدومته بالفعل وقابلية الموجود ولا يمكن اجتماعها مع الوجود وفساده لان القابل يجب له ان يكون له وجود
 هو المادة البديهة اصله معدومته وفساده لان القابل يجب له ان يكون له وجود معدومته وفساده لان القابل يجب له ان يكون له وجود
 كانت باقية بعد الفناء فاما في الاعداد الجسائية فيكون لها قابلية في فناءه وفساده لان القابل يجب له ان يكون له وجود
 بقصتها فاما في الاعداد الجسائية فيكون لها قابلية في فناءه وفساده لان القابل يجب له ان يكون له وجود
 البديهة ولم يكن لتعملها صافية عن الشوائب العادية والنظرون والادبام الكا وتعلم تتبته نقصانها وفوت
 كما انما كانت تحللت لفسادها والكمال كما لا يفرح لبقائه بالاطالة وشقاوتها في الوصول الى معتقدها وانما اذا كانت
 صفة متعلقة بها وشمرت لقوة كمالها واتصل بها حصول نقصانها متعلقا بغيره في القياس والاعمال في العالم

ان يكون لها بيوت وديار كسما لا يمتد البدن وبها شدة الزوال والحقبة الطبيعية وسيلها الى السموات اولها فان
 تلك السموات حاصلة لئلا تملك تلك السموات على ما كانت الى شتى ما تعلق بها الفتى والفتى بها اشتياق انما شتى السموات
 لم ينسب له رجاء الوصول باذنه است تلك السموات باقية فيها كسما تعلق بها الفتى والفتى بها اشتياق انما شتى السموات
 ان حصل لها المكون الى البدن وحرمت اي حوت وكسبت تلك السموات للنفس محبة الى البدن وذلك ما ينبغي
 بل اوله حديرويرول بالتدريج فتقطع عنه تعلقها بالامور العاقبة على رايها وان لم يكن تلك السموات للنفس
 بل كانت عالمة بغيرها من السموات الروحية التي تلت بها اي يوجد ان ذواتها كانت كسما تعلق بها الفتى والفتى بها اشتياق انما شتى السموات
 التي هي عندنا واما النفس اسوة بالتي قبلت عليها سلاسل الصدور وقلة الاهتمام بالاسرار والديار فالأمر عتبه له
 شعور بالكلالات المحركة لها بالقوة فانما تدور في الابدان الانسانية وتقبل من بدن الى بدن آخرت بين السموات
 فيها هو كمالها من علومها واخلطت في بحر من بحر من طرفة عين المتعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال تساميا وتسميات
 الى الابدان التي هي في عقل من بدن الانسان الى بدن الحيوان يناسبه الاوصاف كبدن الانسان للشجاع
 والاربع للحيوان ويسمى سخا وقيل ربنا تالذات الى الاجسام النباتية ويسمى سخا وقيل الى الجوارية كالعداوين والنباتات
 والبسائط والغير ويسمى سخا وقيل ربنا تالذات الى الاجسام النباتية ويسمى سخا وقيل الى الجوارية كالعداوين والنباتات
 الذركات الغريبة في جسمها في الدنيا والآخرة واما التساميات من مرتبة الى ما هو اكمل منها فقد تخلص من الابدان كلها
 لصيرورتها كالتساميات جميع صفاتها كما هو قد شئت ببعض الاجسام السادية لبقا واجتباها الى الاستكمال لا يخفى
 ان ذلك رجب بالعلم بناس على قدم النفس المجردة وقدرها بعد بطلانها بما قال الامام الرازي واما القائلون
 بالسموات والروحانيات في حياها في معانها اذ ان بعضها بين الحكمة والفساد في الاول العقل على ان سادة الارواح
 في السموات في حياها في معانها اذ ان بعضها بين الحكمة والفساد في الاول العقل على ان سادة الارواح
 لان الانسان مع تنفقه في تعلقه بالوارع الغيب لا يمكنه الالتفات الى شئ من الذات الجسمانية مع تنفقه
 في تنفقه اذ لا يمكنه الالتفات الى الذات الروحانية واما تنفقه في الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة
 في هذا العالم فاذا فارقت بالموت وانتمت الى عالم القدس واطلعة قوت وملكته فاذا اعيدت الى الابدان في قوة
 ما هي كانت في قوة قاهرة على الجمع بين الامر من ولا شئ بهتة ان هذه الحجة هي الغاية المقصود من مراتب السموات
 واما المتكبرون والعلما وطلقاتهم الذين قالوا النفس هي المخرج فان مات الانسان فقد صيرت النفس واعادة له قدم
 عند مخرج وقالوا ان النفس هي المخرج فان مات الانسان فقد صيرت النفس واعادة له قدم
 والبحث عن كل منها المعنى في حياها في معانها اذ ان بعضها بين الحكمة والفساد في الاول العقل على ان سادة الارواح
 واكتفى ان تعلقه كيف لم يجد ما خرج منه وسلاسل الاربعة الاول لكيف يوجب العالم الصغير وهو بالموت
 كيف يوجب هذا العالم الكبير فيخرج بالاجزاء والافعال والاربع ان كيف بمره بعد مخرج في ذهابه الاول
 في شرح احوال القيمة وبيان احوال القيمة وبيان احوال القيمة وبيان احوال القيمة وبيان احوال القيمة وبيان احوال القيمة

المقصد الرابع في اننا نرى مخلوقا كان الا ان لولا سبب احسانه او بعلى الجبالي وبشره بنو البشر والبرهان
الى اننا مخلوقا كان وانكره اكثر المستلزم كعباد يعزى وخراب بن عمر داني ما ثم وجد الجهد وقالوا اننا مخلوقا بوم اننا
وحيان الاول معتقد ثم دعوا واسكننا الجنة وانزاجها عنها بالذلة على ما تلقى به الكتاب واذا كانت المخلوقات مخلوقة فلماذا
اننا اذا قال بالاصل الثاني في قوله تعالى في مستهل حديث التفسير اعني المميزين بخلق الله تعالى في وجودهم بما من تيج الاعا وبتبع
وجدها سببا كثيرا ما يدل على وجودها ولا على طاهره وانما المستلزم من ترك عباده في اننا لم نرها مخلوقين فتنها انما قيل
المقتضى انما يتم بطلان سبب اوليس منه العقل ولا على ذلك قال مما دلوا وجودنا على علم الافلاك او في حالنا لم نر
في عالم الآخر الاقسام المستلزمة بالاول فلان افلاك لا تقبل الخلق والالهام فلا يخفى على شئ من المكاشفات انفسا
بما على الكبر الذي يتصور سببا من قبل ان يكون ويستلزم انما في قوله تعالى اننا نسمع لان اتقوس لتعقبات حيا بان وجودها
في عالمها صمدان فارتقت انما فيها ما لا تقرون به واطل انهم يدركوا انما الثالث فلان افلاك لا تقبل الخلق ولا
وجودها على اخر كان كبريا فيتم مع صمدية علمها وسوارتباينا او تماسا وانزع وانت خبير بان وجودها لمن يدرك وجودها
مطلقا لمن يدرك وجودها في الحال فقط الجواب انما لا تسلم امتناع الخلق على الافلاك وقد علمنا على ما نذكره وانما
في عالمها صمدان قول بالتشاخ وانما يكون ذلك لو علمنا باعنا وتماننا في ابداننا اخره لانهم ان وجودها لم يخرج من ذلك علمنا على
ذلك فلا يخفى وجوبه واجتاج البواشيم بيمين الاول لقوله تعالى في وصف الجنة يعلمها اى ما كملها وما ايسر قوله تعالى
اى وجودها على ذلك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة لم يجب بالاك اكملها لانها راجعة في حكمها على ما لم يكن فلو كان
هو باطل بالآية الاولى فتمين اننا ليست مخلوقة الا ان فلذا السار والجواب اكملها لانهم يدركوا اى كلاما في مقتضى ما على
فان وهم اكل بعينه يتصور لانا ذاك فقد في ذلك اى وجودها على سبيل البطلان فيا في الاكلا ونقول على كلام
نسلنا كل شئ انما بالاك احد ذاك الصعق الوجوه والا فكيف في فائق بالاك المحدث وم اقول انما اى بعينه والاسار
فقد مانا ما يتفرق الاجزاء دون احد هاتما فمفاد ان جميعها او ذلك كانه في باكلها فكيونان وتبين فاما الكبير فهو
في ان الثاني قوله تعالى وصفت الجبال التي عرضها كعرض السموات والارض ولا يمشي ذلك الا بعد فناء السموات
والارض والامتناع تدافل الاجسام الجواب انما اى عرضها كعرض السموات والارض والامتناع ان يكون عرضها كعرض
بعينه الاحمال البقا ولا بعد الفناء او يتصور قيام عرض واحد على جميع الموجودين معا او احد هاتما او قد لا
معد ومعد اتصرت في اية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فمفاد ان على تلك كما يقال بوليت
الوضيعة في مثل المقصد الرابع منس في فروع القول على علمهم في حكم العقل بحسن الاتقان فمفاد
والاجاب على انه تعالى في انساب والاعتقاد في امور اخرى واجب عليه انما انساب فواجبه معتزله
المبصرة لان الحكاميين انما ليست الا اعتقادا وهو بالانساب عليها يات انما اى تلك الحكاميين انما
الاخرى وهو مبني على تفصيل جده ورده عنه ثم والآخر من عايد على الله تعالى وهو منزه عن ذلك لتعاليم
عن الاتقان واتقوا ما في الدنيا وانه اس الاتقان بها مشقة فمفاد في فان العبادة

جهاد وحب قطع النفس عن شهواتها واما في الآخرة وذلك بالاعتراف عليها وهو يوجب جدا ونقطة وهو المطر والجواب منع
 وجوب العرض وعدمه ارا كثيرة واما العقاب فلهيچان الاول اوجب جميع المستزاد الخواص عقاب صاحب الكبيرة
 اقامات بلا وجه ولا يجوز والى ان يقول انه يوجب جميع الما دل انه قد اوعده بالعقاب بعد على الكبار ووجوبه اى بالعقاب
 عليها فلو لم يلقب على الكبيرة وعقابه لم يخلف في وعيده والكلذب في خبره وادعى الجواب غاية وقرع العقاب
 مان وجوبه الذي لا ينافي اذ لا يشترط ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم غلطا ولا كذا بالانقال الى مقتضى
 جوازها وهو الفرض لا نقول استحالته منوطه وكيف وما من المكملات التي يشملها قدره تعالى الثاني ما زاد اوله
 المذهب اى مركب الكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يصفى عنه لم يجر من الذنب بل كان ذلك مقصودا على ذنبه و
 عدم التوبة عنه وكان اعراضا للغير عليه واذ يوجب منافع القصد والدعوة الى الطاعات وتحرك الشهيات الجواب منع
 اى نقصان عدم وجوب العقاب بالتقريب الا اعراضا او تشمل الوعيد والقرع لكل العقاب ولعل الوفا بالوعيد من
 سن الزجر في الرع بالايحتمال لا يتصور البعض مما لا سرحا لا ينافي في ذلك فعينه ان الوعيد عام يتناول كل من
 من المذنبين بظاهر والذي يقتضي طعن الوفا في حقه فيحصل لكل من نعم الظن بكونه ساقيا بذنبه وذلك كما
 في زجر العاقل عن استناده على فنبه عدم التوبة عنه في وجوه من اقترانه او اتوهم العقواناس من عدمه وجوب
 العقاب فاحتمال مرجوح لا يارض طعن العقاب يقتضي الاتزجار فقد ذكر ان المذهب لا علم له ان لا يعاقب بل
 ولا يلحق ذلك فاما قوله ولا اعراضا لبحث الثاني قالت المستزاد الخواص صاحب الكبيرة ان المذهب
 يتب منها فخلد في النار ولا يخرج عنها ابدا وهدت في اثبات ما دعوه ولبيل فقل هو ان الغناس يتبين العقاب
 بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مقرر فاحتماله لا يشوبها ما ينحصرها اذ لا يقطع ابدا واستحقاق الثواب
 بل الثواب يفتقر فاحتماله من الثواب ثابتة والجمع بينهما اى من استحقاقهما مع كمال الجمع بينهما فاذ
 للفاسق استحقاق العقاب وجب ان تزول عنه استحقاق الثواب فيكون عقابه مجزوا او الجواب منع الاستحقاق
 فان المصلحة لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاصح على احد
 وقد اجبتا من دسل وجوب العقاب انما ومنتق قيدا واما الايقال اذا كانت الحرة او انفسه فخطية من
 خاصة لا نقول ذلك لم يجوز ان لا يخلق الله المتاب والعقاب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل
 الاول حزن ولا الثاني فرح على ان قيد المخلص بما يتولى اية المنع ايضا وما يتسك به من ان لا يرضى لنفسه
 عن مضار الدنيا ونساقطها ولا يفتصل الا بالخلوص ضعيف ثم ان جهده لم يلا ذكرتم من صفات الثواب
 والعقاب نقول انه قد يتساقطان فان كلاكهما سبني الخاطي مخرج جاز ان يتساقط الاستحقاقان وما يزيل
 صاحب الكبيرة الحجة ففصل كما قال تم حكايه عن اهل الجنية الذي اختلفوا ارا القائمة من مفضل واما افعال
 من ان لم يصرح التسوية بين الجزاء والفضل وهو ممنوع لجواز ان يتجمل ما من وجه آخر ونقول له يتبع صاحب
 الثواب على جانب العقاب لان اسبعية لا تجزى الا بما شاعرا وحسنة بعشر مثالا الى سببها في الاشكال

وايضا عن الصادق عليه السلام في بيان ان العباد اقاموا ذلك الدليل القطع من النقل
 بوجوبين الاول بايات الشريعة المحمودة لقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت بحيلة سيئة وانك اصحاب النار فربما
 قالون وقوله ومن كسب الحسنات وسوءه ويحدده وده يدخله بالخال فيها وقوله نعم ومن يعقل سمعنا محمدا
 فزاروه حينئذ قالوا والخالو عتيقة في الدوام لقوله تعالى وما حملنا البش من قبلك الخلد مع انه عا
 قد جعل الكثرة من كثرة الطول فلو لم يكن الكثرة الطول لم يصدق هذه الآية والنجاب لانهم ان من الحسنات
 الايمان واطاعات الله واطاعات بطيئة بل من احاطت بحيلة لا يكون له حسنة ههنا ومن كانت له حسنات كانت خطيئة
 في بعض جوانبها لا يحط به ولا نعم ان من كسب الكثرة فقد تعدى حدوده بل تعدى بعض حدوده والمراد بالآية ان
 من عمل سيئة لا يضمن ولا يكون ذلك اطلاق الا كما قالوا في الآيات المذكورة لا يتناول صاحب الكثرة مسلمنا لها
 اياه لكن الخلو المذكور فيها هو كثرة الطول وما ذكرتم من الاستدلال على ما به حقيقته في الدوام معارض لما يقال
 الاستعمال اشياء خمس فخلو وقع فخلو الله وخاله طول الله بلا شبهة فالاولى ان يعمل حقيقة في كثرة
 الطول سواء كان معدودا او لا اختاره عن غيره لم يجز ان الاستدراك والآية المذكورة حملنا على الله ولم الذي هو الله
 قسم لكثرة الطول فخره حال ظاهر مما لا ان خصوصية ذلك القسم مستفاد من خارج لا مقصود من تفسير اللفظ العا
 من الوجوب قوله تعالى وان العباد اني عليم بصلواتهم يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين
 عنها اصحاب من هذه الآية وجد بان لفظ العباد لا يتناول الا من هو كامل في عبوديه وهو الكافر كما يدل عليه قوله تعالى
 هم الكفرة العترة وانما لفظ العباد لا يقتضي كون العباد في الحال وعلوم انه ليس الا من كان له فوجب التناول يستحق التنا
 وعدم غيبته عن استحقاقه لكن السدس يخرجهم عنها بجمته مع انصافهم بذلك الاستحقاق والنجاب عنها وما قبلها من
 الآيات المذكورة في الوجه الاول اعراضه بالآيات الدالة على الوعد بالشواب نحو قوله تعالى من يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله
 ويخرجي الذين اسخروا باحتسنى وقوله على جزاء الاحسان الا الاحسان فثبت لصاحب الكثرة ما يمانه وسائر
 ما يكون له من حسنات استحقاق الثواب وهو عند الله في استحقاق العقاب فضلا عن كونه في الحق فلا
 يكون تلك الآيات عامة متنا وليد وان سلمنا عمومها اياها فوجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص
 بالكفار نحو قوله تعالى انما قد اوحى اليها ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان انخرى اليوم والسوء على الكافرين
 وقوله وكلما اتى فيها فحق الى قوله فكلذنا وسلمنا ما نزل الله من شئى واعلم ان اختصاص العذاب بطلاق
 بالكفار ووجوب عقاب ابرن سليمان من المؤمنين وعذب المرجع على نظام هذه الآيات لكنها تخصيصها بالعذاب
 الموعود جميعا بينهما وبين الادلة العقلية وعبد العساق المقصود لها من في تقريره عذب اصحابنا في
 الشواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه سباحت الاول قالوا الشواب فضل من ادعى شيئا من غير وجوب
 لان الخلف في الوعد يقتضي عدم تعالي عن ذلك واما عموم الوجوب فلما مراروا قالوا العذاب محمول من الله
 وان لكل ملكة على ان يهتف نسكنا ايشاء الله الحق عندنا فضل من لا يجد الخلف في الوعد لفصل ما يوجب بعثه

الفصل الثالث في جمع أساليب على أن الكفار مخلدون في النار أيا لم ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الإثم
 والنظر في سيرة الأنبياء ولم يستدوا أو علموا بنوحهم وعادوا أو كاسلوا أو أنكروا أي تخليد بهم في النار
 خارج عن الملة الإسلامية لوجود الأول أن القوة الجسمانية لما تقدمت بها في العاة والملة فلا بد من
 قتلها وماذا ففست قوة الحياة وما يتبعها من حس والحكمة لم يبق إحساس فلا تصور عذاب وذهابته
 بعينها جارية في انقطاع النعم بل العجبة الجواب منع تماهيها وقدر فساد ما تمسك به في اثبات ذلك التنا
 الثاني من تلك الوجوه دوام المحارق مع بقا الحياة خروج عن حقيقة العقل الجواب هذا بناء على اعتبار شرط
 البينة واعتدال الخ في الحياة ونحن لا نقول بل هي أي الحياة خلق الله تعالى وقد خيل لها أيا بدأ الطول
 في الحيوة لا تحرب بها بنية بالنار مع كونها متناهيا بها كما خيل في السند مع عدم التناهي بها
 وهو حيوان ما واه النار الثالث منها النار يجب افتراضها بالربط بها للتجسس ليل في الحال بالآخرة
 إلى عدمها لكونها متناهية في وقت الأجزاء التي كانت متماثلة تلك الربطية فلا يمتنع الحياة فلا
 يدوم العقاب الجواب فنار الربطية بالنار يجب عندنا بل هو بافتراضه تعالى أيا بقدرته وقد لا
 يعينها خلقها وخلق بها مثلها فلا يمتنع الأجزاء بل يدوم الحياة قال المحاط وعبد الله ابن حسن
 العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب إنما هو في حق الكافر المعاند والمقصود ما المباح في جهنمه
 إذا لم يستد الإسلام ولم يمتح له ولا يلحقه ضرر وفناء مقطوع وكيف تكلف مثل هذه الشخص باليس
 وسع من تصديق النبي وكيف يعذب بالتمتع فيه بقدره من قبله وأعلم أن الكتاب والسنة والاجماع انقطع
 ظهور المخالفين على ذلك بل نقول وهو مخالف لما علم من الدين ضرورة أن العلم قطعا أن الكافر بعد رسول الله صلى الله
 عليه وسلم الذين حملوا العلم بجلودهم في النار لم يمتح لواعن آخرهم حادين بل جميع من اتبعوا الكفر بعد بل الكفر وقومهم
 إلى علي الجحداء وبلغ الواسع لكن حكم الله على قلوبهم ولم يشج صدورهم للإسلام فلم يستدوا إلى حقيقة ولم يمتح
 عن أحد المخالفين في الفرق الذي ذكره المحاط والعنبري بحيث أن الشك في الكفار من العصاة ومرتضى الكبار لا
 يختلف في النار بل من لم يمتح في النار ولا شك أن ملك الكبر وقيل خير أو هو أيا نذاما أن يكون ذلك
 رتبة للغير بل قول النار ثم دخل النار وهو لا بالاجماع وأبعد وجه عنها وفيه لظهور وجه عن النار وعدم خلوه
 المقصود السابع في الإحباط بنى العنبري على استحقات العقاب وسأفاد للثوب واستحقاقه إجماع الطاعات
 بالمعاصي ثم خلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج أيضا جحدت أي كبيرة واحدة جميع الطاعات أي من عبد
 المصطفى عمر ثم شرب جرعة فلو لم يكن له عبادة أيا ولا يمتح فساد ولا نذر الخاطعات بالكلية ومناف عمود الأيات
 الذي على ثواب الأيمان والعمل أصلي فقال الأعدى إذا جمعت في المؤمن الطاعات والذات فاجمع العمل في
 سبيل الشاعة وغيرهم إنه لا يجب على المستوي وعقابه فان أثابة فضله وان عاقبه فجعله بل لأثابة القاضي و
 عقاب المطيع البعز وذهب المعتزلة إلى أن الأيمان يحبط الذللات فلا عقاب على ذنوب الأيمان كما لا ثواب

الطاعات والكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحيط بجميع الطاعات وتواب وان زادت على ذلك ذهب الجبائي
 ان الحكم وانما في رعاية الاشياء في المحيط وزعم ان من زادت طاعته على ذلته اجبعت عقاب ذلته وكفر بها ومن
 زادت ذلته على طاعته اجبعت ثواب طاعته ثم تختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات اجبعت الذل
 بانسب من عند ان يقض من ثواب الطاعات شيئا واذا زادت الذل اجبعت الطاعات برتبها غير ان
 ينقص من عقاب الذل شيئا وقال الامام الرازي في تنبيه الجبائي ان الطاعين من الطاعة والمعصية
 بحالة التيقظ من اسباب بقدره وتنبيه ابنه ان يقال جزاء الثواب وجزاء العقاب جميعا لا يتساويان
 بقي الرازي وعلى ذلك قوله وقال الجبائي يحيط بجميع الطاعات اي السابقة بقدر المعاصي الطاعين من غير ان
 ينقص من اسباب شيئا فلا فان لم يكن تلك الطاعات زائدة على قدر المعاصي اجمعت به والا فلا ولا
 انه يحيط بجميع الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر من الطاعات اسبابها يساويين من اسباب الطاعات
 اولى من العكس لانه ابطال احد المتساويين بالآخر بل العكس هنا اولى لما من ان محبة يجرى بعينه اشد من
 الاخرى الا انها اشد قال ابو حنبل في بيان بين طاعته ومعاصيته فانما يخرج جمل الاخر ويحيط من الرائج اشد
 مقدار المخرج فيقول الرازي فيكون الرائج قد جرح جمل الاخر على هذا الوجه الذي لا يتسلم مخرج احد المتساويين على الاخر
 لما ابطالنا الاصل الذي هو استحقااق العقاب والثواب بالحق والحق على عليه وهو الاجابة بطلان
 سواء كان بطريق الموازنة او غير ما نتم نقول لهما شعبة كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطال الاخر فاما
 معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود كل منهما يقارن عدم الاخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا والى
 محال فعدم احد ما يفرض بطل الاخر كما لا يخفى عليه تخليده انه بطل لانه كان قاصرا عن التيقظ حتى صار معدوما فلو كان
 قاصرا عنها اذ صار معدوما وقد يجاب بان كل واحد من العاملين لو شرف الاستحقاق الناشئ من الآخر حتى بقي من
 احد الاستحقاقين بغيره يجب حجابا فليس الكاسر والمنكسر احدا لما لم يبق في الزاج الاخر فذهب قد تفقد المعصية
 اي الجبائيان واتباعهما على انه لا يتساوى الثواب والعقاب اي لا يتساوى الطاعات والذلات والاسقاط
 اذ لا يجوز رفعها بها لما من القناني في بين الثواب والعقاب وبين استحقاقها ايضا ولا يجوز إسقاط احد ما بالآخر
 لتساويهما فضا واذا تساوى سقطا فلا يكون ثواب لا عقاب اخرج فذهب الجبائي عقله لان ابطال كل منهما لا يضر
 معا وعلى سبيل التعاقب كما جمل في المعرفة وعند بل فيهم ان يعقل لا يدل على اشتغال المتساوي اذ ما من مرتبة من
 مراتب الطاعات الا يجوز ان يعقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس لا استحقاق من يعقل في تساويهما ايضا لان كل واحد
 من العاملين لو شرف في استحقاق الاخر كما مر انما استحقاق التلاجماع على ان لا يخرج للمكلف عنها بل كل مكلف ما من اهل
 الاجتهاد وانما ولا بد من الخلو في احد ما ولا يتصور وقوع احد مخلو من مع المتساوي في موجب وانما فسرنا ما اختر
 في هذا اتباعا لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى ان جبا جميع الطاعات بصفة واحدة وج فاجابنا المحققين
 المتساوية لولا يكون عند كل واحد في وجوبه لم لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي ان يتباين من ان جانب الثواب

ارجح فان كنت ترى في بعض شواهد الاستدلال على تقدير تساوي وقياسها على ما لم يرد على ذلك
 عن الثواب لاعتقاد الجاهل المقتضى على الشك عندنا في ذلك ان الثواب ولا يعاقب الا يكون من اهل الجنة والثواب يكون
 اهل من يستحق طاعته وسماحة من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ان يكون من الثواب والعتاق
 كما ترى اذ نريد ان الله من جهة واحدة ومن جهة اخرى ويدور على الله ولذا في ذلك كما قلنا في حجية الدنيا والادب
 ان المقتضى في حجية الثواب والعتاق المقتضى الثامن في ان الله يعفو عن الكبار والاجماع معتقد على انه
 محض وان هو ليس في حق الكافرين في حق المؤمنين فقالت امة من عفوهم الصغار قبل التوبة ومن الكبار بعد ما
 وقالت امة من عفوهم الصغار والكبار بطلان كما عرفت من جهة واحدة وبوجه جمهور صاحبها ان الله يعفو عن بعض الكبار
 سلفا ويجوز جهتها الا انه لا علم ان الاثنى من الذين بعضهم من جهة واحدة قال الله تعالى لا يقطع عفوهم الكبار بل لا يرد
 من جهة واحدة على ما استخرج جمهورنا من الاول ان العفو من الله عز وجل لا يستحق بالاعتقاد في استحقاق العفو لا يكون
 في غير الله تعالى بل في ذلك الاستحقاق في عفوهم في كل حال ولا الاستحقاق بالصغار صلا ولا الكبار بعد التوبة بل في الاستحقاق
 قبل ما فوجئنا كما وجدنا في الايات الواردة على الله عز وجل في عفوهم الكبار قبل التوبة فلو لم يفرق بين ذلك
 من يشاء فان ما عدنا في كل من عفوهم لا يمكن التقييد بالتوبة لان الله عز وجل عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك
 ما ثبت في ذلك مما لا يلزم بطلان ما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك
 ما وجدنا عليه في قوله تعالى لا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك
 في شفاعته رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك
 لكن من عندنا ان الباري عز وجل لا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك
 صحيح وقوله تعالى لا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك
 في بيان صفته الايمان ان ترك الباري عز وجل طلب العفو في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك
 انما هي زيادة الثواب لا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك
 عليه السلام وغيره في جواب ان الله عز وجل لا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك
 لا عموم له في الايمان ان الله عز وجل لا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك
 لان العفو في قوله تعالى لا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك
 والاعمال التي بعد ما ذكرنا في اثبات ما ادعوه قالوا في جواب ان الله عز وجل لا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك
 لا بد ان يكون عامة في الاشخاص والادوات ولا يثبت في اثباتها الا بد ان يكون خاصة فيها لا لا يثبت في اثباتها
 في حق كل شخص ولا في جميع الادوات وانما هو مقدم على اجماعنا في خروج معنا وما لا يجوز ان يفصله المذكورة في التفصيل
 المقصود العاشر في التوبة وفيه ثبوت الاول في حجية ما في قوله تعالى لا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك
 بتفصيل ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك مما قلنا من عفوهم في كل حال ولا يفرق بين ذلك

اذ اقدر عليها فنقول ان النعم لما يسأل من بحديث قولنا على حصيلة ان النعم على فعل لما يكون حصيلة بل مباحا واما قولنا
 فحيث قولنا من حيث حصيلة ان من نعم على شرب الخمر فيمنع العقل في حقته ويطيح بالاعتلال بالمال
 والعرض لم يكن تابيا شرعا وقلنا من غير ان الوجود اليه سائر كما ذكرنا ولا ذلك لان النعم على الامر لما يكون الا ان ذلك
 ولا ذلك روي بحديث النعم توبة وحققت عليه بان النعم في فعل في الماضي تهيئته في الحال ولا استقبال هذا العقيد
 استراجه وما ورد في بحديث كقولنا على النعم اكمال وهو ان يكون مع النعم على عدم احواله واولا بان النعم على حصيلة
 حيث هي من حيثية تلمذ ذلك النعم كما لا يخفى وقلنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا او قطع طبعه عن عود القدرة اليه
 او اعزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه وحيث لان قولنا اذا قدر طرف الفعل استغنا عن قولنا لا يعود واما عقيد بان النعم
 على ترك الفعل في وقت انما يتصور من تهيئته على ذلك الفعل تركه في ذلك الوقت فتقيد هذا العقيد ان النعم على تركه ليس
 سلقا حتى لا يتصور من سلب قدرته او قطع طبعه بل هو عقيد يكون على تقدير فرض القدرة وتوهمها في تصور ذلك النعم
 السلب في يومه او ثباته قول الآعي حيث قال واما قلنا انه كونه بلا فعل في استقباله اذ كان في شرب الخمر كان
 مشرقا على الموت فان النعم على تركه لم يكن في استقبال غير تصور منه عدم تصور الفعل عنه ومع ذلك فانه اذا نعم على فعل
 صحت توبته باجماع اسلف وقال ابو شامه ان في اذ يجب الاصح توبته لانه عاجزة عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا
 وغيره وهو في حق من حيث فان توبته صحيح بالاجماع وان كان عاجزا عنه من الفعل في المستقبل بذه عباره وانه يصح نقول
 المص لم يكن ذلك توبته بل على ما في الجملة او الا ان توبته باجماع ما صرح به من ان توبته لمحبوب صحيحه عند غيبه على ما شتم فيه
 البحث الثاني في احكامها الاول الزنا لمحبوب الذي في شرب الخمر فان نعم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير
 القدرة فهل يكون ذلك توبة منه بل هو باجماع واما لا يخفى منه حقيقة النعم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدر
 على الفعل فيه قال به آخرون بناء على انه يلحق تلك الحقيقة بتقدير القدرة واما اخذ في ذين القولين في الصحة
 كما ذكرناه الثاني من تلك الاحكام ان قلنا لا يقبل عدم المحبوب من تاب عن حصيلة بمرض خفيف فهل يقبل ذلك منه
 بوجود التوبة ام لا يقبل لانه ليس باختياره بل بحاجه الخوف اليه فيكون كالايان عند لباس فطمه به المحبة اليه فانه غير
 مقبول اجماعا والترويه الذي ذكره اخص في توبته لمرض الخفيف من ان الفعل الآعي من الاجماع على القبول للمعلم
 الثالث منها شرط اخر عليه ما في التوبة امور ثلاثة ولما راد المظالم فانتم قالوا شرط صحة التوبة عن مطلق المحرم وعن
 تلك المظالم ثانيا ان لا يعود ذلك الذنب الذي في تاب عنه اى ذنب كان واما الثانيان يستبعد النعم على الذنب المنوي عنه
 في جميع الاوقات وي عند ما خيره وابتغى فيها اى صحة التوبة ما راد المظالم واخرج عنهما برساله او الاستبراء عنه والآن
 الى العتاب واسترضاه من لطفه بقبضه ونحو ذلك فواجب براسد لا يخل لذي النعم على ذنب اخر قال الآعي اذا
 اتى بالمظالم القتل والعصاة مثلا فذهب عليه لمران التوبة واخرج عن المظالم وهو تسليم فسمع السكان يقض منه
 ومن اتى باحد الجنتين لم يكن صحت ما في توبته على الايمان بالواجب الاخر كما لو وجب عليه صلواتان فأتى باحد صلواته
 الاخرى واما ان لا يعود أصلا الى ما تاب عنه فلان الشخص قد يعم على الامر بما اتهم به ولا بد له على مقبل العقوبتين حال

الى حال حال الالهي التوبة ما سورها فيكون عبادته ليس من شرط صحة اجابة المآلي بها في وقت عدم المحسنيين وقت
 آخر بل غاية انفاذا ان يركب تلك الذنوب مرة ثانية يجب عليه توبته اخرى عنه واما استدلالهم في جميع الاوقات فلان العباد
 اذ لم يصدر عنه ما ينافي في نفسه كان ذلك الذنب في حكم الباقي لان الشرح العام يحكي على الامور الثابتة حكما مقام ما هو
 حاصل بالفعل كما في الايمان فان التائب مومن بالاتفاق ولما في التكليف لما اتي باستدلالهم من الرجوع الى
 الذين قال الامم ويلزم من ذلك تمثال الصلوات ويا في العبادات وان لا يكون بتقدير عدم تكرار الذنب وتكرار
 ما ينافي وان يجب عليه عادة التوبة وهو خلاف الاجماع وقالوا فيهما صحت التوبة ثم ذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة
 لبعض الحكماء وذلك لان العلم بالمرور وان الصلوات وسلم بعد ركوعه كوايضا ذكر كونها في علمه من المفسر
 والجمهور الاسلام والامرون به فلذلك الحال في كل ذنب دفعت التوبة جزا الرابع من حكم التوبة لبعض المتأخرين
 مثل ان يذهب منه وفي التوبة فلهذا فيكون يتوب عن الزنادون شرب الخمر والافتقار على ان الذنب اذا كان كونه ذنبا
 عم الاوقات والذنوب جميعا ولا يجب عمودها قد يجب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا اذنب على ذنب في وقت ولم
 يندم على ذنب آخر وفي وقت آخر لم يندم عليه فعمده والانداء على قباية كلها لا تستر الكفا في العلم بالذنب في نفسه وندم
 البعض في جميع الاوقات واذ لم يكن ندمه في نفسه لم يكن توبته وذهب آخرون بحكم الى انه لا يجب في ذلك العموم كما في انه ايت
 فانه قد ياتي في الماموت بعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعض ويكون المآلي صحيحا في نفس الامر بل انما تعف
 على غيره مع ان العلم بالذنب في الاوقات بالواجب ان يكون الفصل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسنات في النفس
 وتفاوتها في بعضها فبما يجب الاوقات فلهذا مراتب التسبيح ارفع من ذلك والاشاعة واقفا به في نفس التائبين
 الخامس نعم اوجبوا قبول التوبة على المسلم الفاسد فقالوا التوبة من ان يات بحسنه وجب مجازاة على ما
 قد عرفت بطلانه واما ما قيل تعالى وما الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذي يقبل ذلك في نفسه
 وليس له سدوا ذلك السبب فيكون التوبة بطلان الالهي الظاهر ان التوبة بطلان التوبة بطلان التوبة بطلان التوبة
 لانه ما سورها قال نعم توبوا الى الله الا انظر في الوجوب لكنه يفرق مجازا ان يكون رخصته لا يذنب انما قدما
 كما هو ظاهر في قوله لا تقبلوا منكم منكم الا انظر في الوجوب لكنه يفرق مجازا ان يكون رخصته لا يذنب انما قدما
 الموتى في قلوبهم ومساكينهم فلهذا في قوله لا تقبلوا منكم منكم الا انظر في الوجوب لكنه يفرق مجازا ان يكون رخصته لا يذنب انما قدما
 الاختلاف واقبح عليه الاكثر من بعده ابي عبد الله في ظهوره وانكره علقا طار من عمره وشبهه المشي واكثره المتأخرين
 من استكرهوا ذكره في الجاني وانما السبب في ذلك انهم لم يذكروا انما النكر ما يصدر من الكافر وعندنا في ذلك
 انما هو في جميع المسلمين انما في اثبات ما هو في هذا جهنم الاول قوله لا تقبلوا منكم منكم الا انظر في الوجوب لكنه يفرق مجازا ان يكون رخصته لا يذنب انما قدما
 فقولهم اسأله وقلوا انهم في هذا الخراب مختلف في هذه الآية عذاب الله عليه ابي على العذاب الذي هو عرض من انما
 سبحانه وسما في قوله ولا شبهة في كونه قبل الانذار من القبول كما يدل عليه قوله لا تقبلوا منكم منكم الا انظر في الوجوب لكنه يفرق مجازا ان يكون رخصته لا يذنب انما قدما
 القبول انما قال ان لا يرد في حق الموتى فهو موجود ابي بما ذكر من الآية ذنب في النبيل لحداد وشبين المتأخرين

الى ان يذهب اخراجه ولا يشاهد فيه احياء ولا سالسالة القول بهما مع عدم المشاهدة بظاهرة دال على منتهى كونهما كونهما
والطهور والنفقة اخرجته في طهونهما وحاصلها والبلغ منه ما حرق حتى تفتت وذرى اجزاؤه المفتتة في الرياح
سبحا لا حيا ولا موتا ولا يولدوا فاما انهم عدم احيائه وسالته وعذابه ضرورة وقد تقرر الاصحاح في النقض
عن هذا فقالوا لا يفتنى القاصي فاما عن اصوره المصلوب لا يعنى الا احياءه والمسالمة مع عدم المشاهدة كما في ما
استسكت فانه من مع ان لا يشاهد وجوده وكما في رواية النبي جبريل عليه السلام وهو بين يديهما صحابه مع سره عنهم وقال بعضهم
لا بعدني رد الحيوة الى بعض اجزائه البذر فخص بالاحياء والمسالمة والعذاب لمن لم يكن ذلك شاهدة لانا اما الصورة
الآخرى يعني بها ما يشتمل الثانية والثالثة اذ هما من احواد فان ذلك هو التمسك بهما يعني على اشتراط تبيين في
وهو ممتنع عندنا كما مر فلا يعنى ان يلبوا والحيوة الى الاجزاء المتفرقة او اجسادا وان كان خلاف ذلك فانه ارجح ان
غير متنتنى مقدر وانما نعم كما سلف تقريره والتمسك بالاصواب **المقصد الثاني** في شرحه ان جميع ما جاء به
الشرح من المصطلحات والميزان والحساب فكلما اكتسب الحوض المورد وشهدا دقة الاغصان وكلما انشأ بلات ابل عنه
اكثر الامتداد والمعمورة في اثنائها امكنها في نفسها فلا يلزم من عرض قوعها في لثامه مع اخبار الصادق عنها وان يرجع
عليه السلطان بميل ظهور الحالت وتعلق به الكتاب بحوقله تعالى فانه هم الى طواغيم وقواهم انهم مستولون وقواهم
يؤمن الحق وقواهم الموارين المقصود بهم اربعة فقه ثبت بما ذكره الميراث والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي
يقرب من الحساب وقواهم يحاسب حسابا يميز بين الاجماع على التسمية يوم القيمة يوم الحساب فانه الاجماع
يؤيد به الاية على شروت الحساب قوله فاما من ادى في كتابه يمينه وقوله واذا كتاب فقه ثبت بها قراءة الكتاب قوله
فيشهد عليهم حسنتهم وايديهم وارجلهم ما كانوا يعملون فتشقت به شهادا دقة الاغصان وقوله لانا اعطيتك الكتاب فانه
بيل على الحوض مع قوله يعني اذ تظن على ذكرنا الكتاب وائمة اليك اقول عليه السلام صحابه وقد قالوا له انك تطلب
يوم تحشر فقال على الميراث وعلى الحوض وكتب الاحاديث ما تخرج من كتابه فانه لا الذي اوعدها هو
حقا بحيث تواتر القدر المشرك ولم يبق فيه لنصف اشتباه واعلم ان الميراث جبر محدود وعلى ما ذكره عليه السلام في قوله
اليوم وفي الميراث وانكروا الميراث وتروى قول الجبائي فيه تعينا واشباها فانه تامة وابنية اخرى وهو
ابو المندبل وابنيه استمر الى جواره دون الحكم بوقوعه قالوا الى المنكروين من ائمتنا يعني المذكور صدقة بانه
اوق من الشعة واحد من نحو السيف اى حده كما ورد في الحديث وانه على تقدير كونه كذلك لا يمكن جعل الميراث
عليه لان الميراث لا يمكن الا مع شقة غير معة لعدم تميز المؤمنين في الاغصان عليهم يوم القيمة من حيث ان كل واحد
فانه يوم الميراث الحظير على الطريق اليها الحجاب القادر على ان يميز بين المؤمنين على المؤمنين بحيث لا يميز بين
ولا الصب كما حاد في الحصة في صفات المميزين عليه ان منهم من هو كالقرب الى الحلف ومنهم من هو كالسبع الدابة ومنهم
من هو كالحيوان ومنهم من يجرد رجلاه ويعلق يداه ومنهم من يجرد على وجهه واما الميزان فانه المذكور المعترضة بالكلية عن
اخرهم الا ان منهم من احواله عقل ومنهم من جوده ولم يحكم بوجوه كالعالمات وامن المعتمدة فادرجب محل ما ورد

في القرآن من الوزن الميزان على رعاية العدل والانعصاف بحسب التصرف في تفاوت صلواتهم على كذا الوزن
 الحقيقي وذلك لان الاعمال اعراض قد عدست فلا يكمل بها دوماً وان لم يكن لها دوماً لا يصح
 الاعراض بالوزن ونقل بل بها مختصان بالجواهر والصفات فلو ان احدكم يقدر ما يوجب معلومة المدح سبحانه وتقدس على وزن فلا
 فائدة فيه فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تعالى والجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عليه السلام كيف
 يوزن الاعمال ان كسب الاعمال وصحتها هي التي يوزن وحديث الغرض من الوزن والفتح العقلي فيما لا يطاق
 فيقدم مرارا **المصدر الثالث** في الاسماء الشرعية المتعلقة في اصول الدين كالايان والكفر والكون
 والكافر والمعتكرك لم يسموا اسما في الشريعة فقرة بينها وبين الانفاظ المتعلقة في افعال الشريعة
 والاحكام من عين الايمان بل يزيد وينقص اولاد من انزل عليه بين المؤمنين والكافرين واسطة اولاد
 وفيه مقاصد **المقصد الاول** في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة التصديق مطلقا قال
 حكيم بن اعينة اخوة يوسف واما انت بمؤمن لنا اي مصدق فيما حذرناك به وقال عليه الصلوة والسلام الايمان
 ان تؤمن بالله وما بين يديه ورسلك اي تصدق ويقال فلان آمن بكذا اي يصدق ويقرب به واما في الشرح
 ومقتضى ما ذكرنا من الاحكام فمعنى الشواهد على التفاضل المذكورة فروعنا يعني اتباع شيخنا الى حسن عليه اكثر
 الاية كالتأني والاستاذون فمعنى ذلك الصالحى وابن البراءة من المتقدمة التصديق للرسول فيما علم جميعه
 به فروع تصديقا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فنحن في الشرح تصديق خاص بميل الايمان هو المعرفة فقولوا
 بآلاته وهو سبب جزم ابن صفوان وقوم بالثبوت بها جازت بالرسول اجمالا وهو قولنا في قوله تعالى لا اله الا الله
 كل الشهادته وقالت طائفة من المتقدمين مع المتكلمين جزموا في حقهم الى حقيقة محمد الله وهو سبب قوم الى انه
 اعمال الجوارح فذهب الخواص والعلائق وعبد الجبار الى انه الطاعات باسمه بافرضا كانت او فحشا وذهب الجبارون
 وابنه اكثر المتكلمين البصر الى انه الطاعات المتقدمة من الافعال والسرور دون التواضع وقال اسلمت اى بضم
 كايين المجاهد واصحاب الاثر اى المحدثون كلهم انه مجموع هذه الثلاثة فروعهم تصديق باليمان واقرب الى اللسان
 بالاركان ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية ان الايمان لا يخرج ما جعل المسلمين عن فعل القلب فعل الجوارح
 فخرج لما فعل القلب فقط وهو الموقر على الوجهين التصديق المذكور اما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان
 اى فعله وهو الكليات او غيره اى غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او الفروع واما فعل القلب
 والجوارح معا والجوارح اما اللسان وحدها وسائر الجوارح اى جميعها ففعل القلب فقط بهذه التقسيم المذاهب
 كما تاتي على ما هو المتعارف عندنا وجه الاول الآيات الدالة على محمية القلب للايمان نحو ذلك كتب في
 قلوبهم للايمان ولما فعل الايمان في قلوبكم وقطع مطمئن بالايمان ومنه اى وما يدل على محمية القلب للايمان
 الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها مكتنة فانها واردة على سبيل البيان لا على اللسان
 عنهم ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لا اله الا الله فثبت قلبه

القيمة فصل الواجبات هو الدين اذ الدين هو الاسلام فلو لم يكن الدين من الله لكان الاسلام هو الاسلام
 طان الايمان لو كان غير الاسلام لما قيل من تنبيه بقوله ومن تنبى غير الاسلام وينا فليقبل منه ولا تستأثر المسلمين
 من المؤمنين في قوله فاحر جاس كان فيها الآية يعني ان لا يغني قولنا فاحر جاس فيها غير بيت من المسلمين بيت صغير على معنى
 فاحر جاس اي الذي في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استأثر والارباب البيت اهل البيت محمد بن احمد استثنى
 منه على وجه يصح وهو ان يقبل فاحر جاس في بيت من المؤمنين المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمنين فوجيب ان ينفذ
 الايمان بالاسلام فلما لم ينفذ ذلك في تلك الآية اشار الى الاخلاص الذي هو على حفظ مخلصين الى المذكورات لا تنفذ في
 الايمان بل في كون حقاكة الكثير والكثير فان كثر المذكورات وكثرت جهود الاشياء الى الاخلاص ولم ينفذ الذي ذكره الله
 المطابق لتناهية الحقول ان يقال من تقدير الذي لم ينفذ او الذي ذكره الله في كونه اشارته الى الاطاع فتمت الملة
 اصلا واني كونهما اشارته الى المذكورين فاطا اذ اجماعه نداء المسمى ولما لم ينفذ انما الذي هو الاسلام هو الايمان في انما يصح
 وثبت بالدين الاول لو كان الايمان نيا فلا اسلام الا ان نيات على كل دين فلهذا الاسلام فانه غير مقبل للايمان
 كل شيء من اية غير مقبل فالايمان هو الاسلام ولا يخلو ما ثبت بهذه الآية انما ثبت كون الايمان نيا وفيه حاد في
 لان كون الايمان نيا هو العمل الجوارح الذي هو الاسلام في قوة كونه عين الاسلام فثبت انما في الاول كون غير مقبل
 اخذ المطلوب في الغاية ولا تنفع على منع كونه دينا او هو في قوة اول المسئلة كمن الى الايمان على الجوارح كان او لم يكن
 الاستثناء فانه يخل على تصديق المسلم فيكون دور الايمان الاسلام الا يري الى انما يصح العمل بها في ولا
 تصادق بين التصديق والنجاء فلهذا على الجوارح انما في من تلك الوجه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اجمعين
 الى بيت المقدس من تلك الآية وحججه قبل القبة ونها التوهم لخاصة صلوات كانت اريد بان التصديق بها هو التصديق
 قصد تعليم لوجوب الصلوة التي وجبت فيها الى بيته المقدس ما يترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات
 فلا يلزم من تغيير اللفظ معناه الاصل في ذلك العلم ان المراد الصلوة جازان يكون مجازة واولئك الذين هم منكم
 الذين اختلف الطريق ليس منكم فيكون ترك الصلاة في الايمان وانما قلنا بل ليس منكم لان يخرج من يوم القيمة
 بقوله نعم وهم في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون انهم في الآخرة عذاب النار فذكر في الكتاب معنى
 المفسران لانهم منع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتفسير بان تلك هي من فعل الله فانه قد انزله فان
 معناه لان على ان قاطع الطريق يخرج من يوم القيمة انما في ذلك اليوم بقوله تعالى يوم لا يخفى الله على الخلق
 آمنوا امعدت عذابهم الاخرة المليم المؤمنين جاس جاس وجحد جاس بالصحة كما يدل عليه لفظ الله وانا قاطع ان
 قيم فلتايم به انما استلال واما في قوله يكون الحصول مع صلته ابتداء اخره فوهم جاس جاس جاس جاس جاس جاس
 جاز ان يكون المؤمن مخزى في يوم القيمة باذنه في النار وان كان ماله اخره جاس جاس جاس جاس جاس جاس جاس
 عليه الصلوات وانه لا يخلو الى النار واما من الايمان لمن لا امانة له فلهذا استأثر به على معنى ان ينفذ
 الافعال ليست من ان المؤمن كان ناسيا في الايمان الا انه ينفذ به كما في قوله تعالى انما المؤمنون هم

فصل في حفظ الايمان عن سننه الملقوى ثم انما هي الاسماويث المدد على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلاً في الايمان
 معاصرة بالاسماويث المدد على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلاً في الايمان معاصرة بالاسماويث المدد على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلاً في الايمان
 الملقوى في السوال عند وان زنى وان سرق على رغم اذ ان ذنوبه الشان في من انما هي في
 الوجه المدد على بطلان من سبب الخصم وهي في الاول لو كان الايمان هو انه يدرك لما كان البرهان على ان
 مصداقاً كما انما حال نوعه والفاعل حين غلظه وانما خلاف الاجماع قلنا المؤمن ان اسود في حال وفي الماضي لا يثبت
 فيه وان لم يكن ان يدعى فيه ذلك كما هو من سبب جماعة في المشتقات بل لان الشارع يعطى الحكم حكمه والاعمال ولو لم يكن
 كلامه كما ذكرناه ودر عليه مثله في الاعمال فان انما هو والفاعل ليس في الاعمال المتعقبة في الايمان فلا يكون مؤثراً
 فيخلصين وانما هو الايمان في الحكمي الحق الثاني من مصداق باذنه النبي عليه الصلوة والسلام مع ذلك مستحق للتقديس في
 ان يكون مؤثراً والاجماع على خلاف قلنا هو دليل عدم التقديس اى وجوده لما يدل بظاهره على انه ليس بمصدق
 الحكم بالظاهر فلذلك حكينا عدم ايمانه الاول عدم السجود فيه الله داخل في حقيقة الايمان حتى يعلم انما هو على
 المستطاع واعترافه بالانبياء بل سجد له وقام عليه طمحين بالتصديق لم يحكم بغيره بما بينه وبين المدد وان احرى عليه حكم الله
 في الظاهر كما ان الله في قوله وادرس انهم بالثبوت الا وهو مشركون فانه يدل على اجماع الايمان على الشرك بالتصديق بل هو
 به الرسول لا يجمع الشرك لان التوحيد مما علم محبته به فلا يكون الايمان عبادة ان ذلك التصديق قلنا ذلك
 الذي ذكره شرك الا لا يجمع لان الشرك من ان الايمان اجماعاً وفعل الواجبات لا ينافي في الايمان انما هو قول
 في حله ان الايمان المدد بالياء هو التصديق ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم محبته في الدين بل ما يميزه
 ظاهر ايمانه الله تعالى والتصديق بالثبوت لا ينافي في الشرك او عليه بوجوه وصفاته اذ انما هي الحقيقية لا بالتوحيد الذي يميز
 صفاته السببية خاصة ان الايمان في لفظة التصديق مطلقاً وفي الشرع هو التصديق بعقيدة باخرة جوس هو جميع ما علم
 كونه من الدين ضرورة وانما كونه في الآية يحتمل على معناه الملقوى وانما هو الايمان المدد في قوله انما هي الحقيقية لا بالتوحيد الذي يميز
 كذا لا يوافق الايمان بالتصديق في جميع الشرك فالايمان لا يجمع فيه بل على ان فعل الواجبات ليس بايمان على انما هو
 اشتراك لا الزم لا على في الكتاب اجمع الاخر وان العالمون بان الايمان فعل الطامات بائنة باو القائلون لا يميزه
 من التصديق والاقرار ولا على اصحاب جميعاً بقوله عليه الصلوة والسلام الايمان بصحة رسول الله عليه وآله
 الا الله ورونا اذ انما هو الذي على طريق الجواب ان المراد من الايمان هو الاقرار بالانبياء والى ما في الايمان
 الايمان هو ان يكون في غير كون الايمان فلا يميز في الحديث من تصديق صفاته المعصية بل لا يميز في الايمان
 من المصدق في قوله انما هو الذي على طريق الجواب ان المراد من الايمان هو الاقرار بالانبياء والى ما في الايمان
 الرزقي وكثير من المشايخ على ان لا يميز في الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يميز الايمان الواجب من تصديق وانه
 لا يميز في الايمان وانما هو الذي على طريق الجواب ان المراد من الايمان هو الاقرار بالانبياء والى ما في الايمان
 انما هو الذي على طريق الجواب ان المراد من الايمان هو الاقرار بالانبياء والى ما في الايمان

فان قلنا هو الاحمال اما هو مع التصديق فيقبلها وهو شرط الحق في التصديق ليقبل الزيادة والنقصان في جميع احوال
 بحسب الذات وكسب المتعلق الاول والقدرة والنقصان في التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا
 قوله وواجب التصديق انما هو لا يكون الا الاحتمال فينقص قلنا نعم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط لا يجوز ان
 يكون باقوه وانقصت بلا احتمال للتقصير ثم ذلك الذي ذكرته تفتي ان يكون ايمان النبي واحدا لا مريضا ولا
 لغيره اجماعا وقيل اي ذلك الذي ذكرته ليس يصحح التصديق تلك المساءات وتقول لمريم عاين الله لا يبين
 علي فانه يلحقه قول التصديق في التيقن الزيادة كما سلفه بقوله وانما هو ان اطمع الغالب الذي لا يخطئ من احتمال
 بالبرهان حكمه حكم التيقن في كونه ايمانا تيقنا فالات ايمان اكثر الناس من هذا القبيل وعلى هذا فكيف التصديق لا يمان قابلا
 للزيادة والنقصان واضع وهو داتا انما في مرجح جميع التفاوت على ما يحسب المتعلق ان يقال التصديق انما يتفصيل
 في احواله جميعه جز من ايمان في كتاب عليه ثوابه بقوله لا بالاحمال يعني ان افراد احواله بتعدد ودخله في
 التصديق الاحتمالي نذا علم واحدنا مخصوصه وصدق كان هذا التصديق سافرا لذلك التصديق لكل من هو في ذلك
 ولا شك ان التصديقات التفصيلية قبل الزيادة فلذا الايمان انما هو في خصوصه فهو اذا تلت عليه ايمانه زادتم ايمانا
 وانما على قبوله ايماني قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطعن قلبي على ما
 بالوجه الاول ان مقتضى الشك في الكفر هو خلاف الايمان فهو مقتضى تصديق الرسول في جميع احواله فانه في كل حال
 ولا يمان بالاشياء لا يكون كافرا اذا كان مصدقا في كل احواله بل اجماعا فلما جعلنا اشرار مصدرا بقتنيه علاه كذب بجهلنا عليه
 في ذلك لا يكون كافرا في تصديق وعلما انه شذاز ان لا يتفهم من نصارى فمقتضى حقيقة حكمه كغيره في دينه وبين الله كلفه في جميع الشرائع
 العقل لا يخرج التصديق من كونه كذا لا ينبغي ولا يلط ان تقول نعم مصدقون حكمنا علم من الدين ضرورة انه عليه الصلوة والسلام
 كان يحيل ايمان الامانة بالاطاعة وسواها الكفر عند كل اية مقابل في تفسيره الايمان كما هو عندنا مقابل في قوله تعالى
 الايمان المرتبة بالصدق الكفر الجمل بالشك والبطالة فاذن قال الايمان باطلاعات كالحج والرجوع بعض المقرين قال في المصنوع
 انهم انما كانوا قائلين بالخارج كل مستحقه وقد اطلناه وقالوا انما هو مقتضى المصنوع انما هو مقتضى المصنوع انما هو مقتضى المصنوع
 وما يخرج عليه وما لا يخرج عليه والجميع به بالبرهان كما قال في القاضيات والتلفظ بكلماته واذا علم ذلك فليس هو
 ولا خلاف به ثم قد مر منها ما لا ينبغي ان يكون مقتضى المصنوع انما هو مقتضى المصنوع انما هو مقتضى المصنوع
 ان لا يحكم على صاحبها بالكفر سائر النقصان من اية الصالحية ولا بان يلقى الا به علمه عدم التصديق بل بحكم عليه بالنقص
 وليس غيرهما اعمى المعاصي من خجسته انما هو مقتضى المصنوع انما هو مقتضى المصنوع انما هو مقتضى المصنوع
 القول به انما هو مقتضى المصنوع انما هو مقتضى المصنوع انما هو مقتضى المصنوع انما هو مقتضى المصنوع
 صاحبها بالكفر ولا ينقص بل بالاطاعة وسواها الكفر عند كل اية مقابل في تفسيره الايمان كما هو عندنا مقابل في قوله تعالى
 في المصنوع الذي يتفوه به جميع مصنفات في القاضيات والاسبان انما هو مقتضى المصنوع انما هو مقتضى المصنوع
 انما هو مقتضى المصنوع انما هو مقتضى المصنوع انما هو مقتضى المصنوع انما هو مقتضى المصنوع

وسيم البراهمة والهم الهرة على اختلاف لغتهم ثم انكارهم للنبوة عليه الصلوة والسلام لما من عناد وعناد مخلد
 اجماعا ولما من اجتهاد بالافتقار فالجاحظ والعصبي على انه عدو وعذابه غير محله وقد عرفت انه مخالفت
 لاجماع الامة من قبلها والاول وهو المقر في غيره عليه الصلوة والسلام اما تحلي في اصل من المسائل
 الاصولية ينبغي في المقصد الخامس ان ليس يكافرا ولا يكون مخطيا في عقايد المتعلقة باصول الدين
 وهو اما ان يكون اعتقاد عن بريان وهو ناسخ بالفاق او عن عقيدة وقد اختلف فيه فمن قال ان ناسخ بهذا
 الاعتقاد التقليدي فلان النبي عليه الصلوة والسلام حكم باسلام من لا يعلم به. ذلك وهم الاكثرين
 ومن قال انه غير ناسخ به فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه اي العلم بدلالة المعجزة
 على صدق النبي صلى الله تعالى عليه وآله وصحبه وسلم يقتضي العلم بما يجب اعتقاده في ذات الله وصفاته وافعاله
 فمن كان مصداق حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يمكن له تفهيم الاول وتحريره فان ذلك ليس
 شرطا في العلم والمزج عن التقليد فمن لم يكن عالما بما يؤول اليه التفسيرية لم يمكنه ان يفهمها لم يكن
 مصداقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل اكثر من الذين حكم النبي عليه السلام باسلامهم ونجاتهم كانوا الذين
 علموا انهم كانوا في حق الله الاعلى لاسن التقليد في تعليقه احضا المقصود المرجع في ان من طلب الكثرة
 من اهل الصلوة اي من اهل العقيدة ومن وقد تقدم بيانه في مسئلة حقيقة الايمان وفروغها من اذ لم يرب
 المتأخرين والجواب عن شبهتهم ذهب الخواارج الى انه كافروا حسن البصري الى انه منافق والمقرض الى
 لا يؤمن ولا كما فرجة الخواارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
 كل من عاتقني كل من لم يحكم بالانزال الله فقد نزل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم
 فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله قلنا الموصولات لم يوضع للتعويل
 جى للمبني على العموم والخصوص فنقول لم ادر من لم يحكم بشي مما انزل الله اصلا ولا نزاع في كونه
 كافرا ونقول المراد بما انزل هو التوراة لقريظة ما قبله وهو اننا انزلنا التوراة بالآية وامتنا غير متعدين بالحكم
 بها يختص اليهود وعلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بوجوب الشك من تلك الوجوه قوله تعالى
 ويل يجرى الا الكفور فانه يدل على ان كل من يجازي فهو كافر وصاحب الكبرة ممن يجازي بقوله تعالى ومن
 تغيب مومن متعذرا فجزاهم بهم فيكون كافرا قلنا هو ترك الطاهر لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو ترك
 قطع الجزاء في غير الكفور للثواب لان الجزاء في الثواب والعقاب واليهم ذلك المحذور ترك لقوله تعالى اليوم
 يجزي كل نفس كل سمعت فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية معنى قوله ذلك
 جزاءهم بالكفر فالسمعي ويل يجازي ذلك المراد بالا الكفور وصاحب الكبرة جازان يجازي جزاءه في الجزاء
 بالكفر انما لا شك قوله تعالى اليوم يجزي كل سمعت فان الله عفى عن العالمين فقد جعل ترك الجزاء
 المراد من محبة وجوبه لا شك في كفره الرابع قوله تعالى عن موسى وبارون انما قد اوتى اليك ان العذاب على

من كذب وتوفي فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كما قرأنا شك ان الفاسق يعذب لما در وقرئ
 الوعيد قلنا هو المقتصر على عذاب بنسب الخمر والراي مع انه غير مكذب بل هو على
 بل العمود والصارى لا يكتفي بكونه الكاذب بل هو على جميع الكذب ومن يلزمه الكذب بالنسب
 قوله نعم فانذرتمكم انما نطق لا يصليها الا الاشقي الذي كذب وتوفي فانه يدل على ان كل من يصلي النار فيكفر
 والفاسق اسي يكتسب الكبرية يصليها اي النار للآيات العامة للموعدة بدخولها فلما فعل ذلك ناطقاً معني
 ان يصليها عابداً الى النار مشكوكاً فعله شكوه للموعدة النبوية فيكون ناطقاً بعبادته لا يصليها الا الكافر المستكبر
 من سألني في حق من حجت موازينه المكن اياني تلي عليكم فكنتم سالكين لكون وح يقول الفاسق من حجت موازينه
 قوله نعم وكل من حجت موازينه فهو كذاب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر فلما بل فقلت موازينه بالآية لا ياتي
 في حجت موازينه للسالك قوله نعم اي من يفيض حوجه وقسود حوجه فاما الذين اسودت وجوههم وكفرتم بعبادته فاما
 من وجهه مسوداً بالمعصية فيكون كافر فلما لان من كل فاسق كذا كاي مسود الوجه يوم بعينه فكل الآيات التي
 ذكبت بل هي وارادة في بعض الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله انهم كفروا بعد ايمانهم فتركوا ما هم عليه من حجاب
 المشاهدة قال تعالى والذين كفروا بايمانهم اصحاب المشاهدة على ان كل من كان من اصحاب المشاهدة كافر
 فلما هو اي ما ذكرتم من معنى الآية من باب ايهام العطف فانها يدل على ان من كفر كان من اصحاب المشاهدة وذلك
 لا ينكسر كلياً كما توهمته واني في بعض استدلالكم بهذه الآية بالراي والسارق المصدقين بما هم من خروجات
 الذين فانهم من اصحاب المشاهدة مع عدم كذبهم بها الفاسق قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك هم الفاسقون انه
 يفتضح المبتدأ والخروج والاصح المطابق للنسب في المبتدأ فيصدق ح ان كل فاسق كافر فلما هو
 الذي ذكرتموه كونه متفاد من الآية لان الكافر استاء كذا اي فاسق لغته وان لم يطلع لفظ الفاسق
 في اخرجني طاري على الكافر فلا يخرج الفاسق مطلقاً من كونه كاذباً بل انحصار الفاسق الكامل العاشر قوله انه لا يابس قوله
 الا انهم الكافرون الفاسق الذي هو كاذب فلما كونه آيسام للرجاء الحاصل بسبب ايمانه الحادي عشر قوله نعم
 انك من تدخل النار فقد اخرجت مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقبره ان الفاسق يدخل النار
 للآيات العامة للموعدة وكل من تدخل النار فهو مخزي للآية الاولى وكل مخزي كاذب للآية الثانية قلنا المقدر
 بالحمل باللام وهي الخزي هي بالاعتماد عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقاً في الكافر ولقول المراءى على تقدير
 عموم الخزي الكامل فيلزم انحصار افراده في الكافر لا انحصار افراد الخزي مطلقاً فيه الثاني عشر قوله نعم ولما
 من اولى كتابه ليشاء فيقول باليدين لم اوت كتابه لي قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يوتي كتابه
 بهيئته فهو مطلقاً لثبته ان يكون كافر فلما ذكرتم من الناس في ذلك اليوم اعني موتي
 كتابه بهيئته ومن يوتي لبقائه لا يدل على عدم اعطائه الثالث اذ يجوز ان لا يوتي بعض كتابه بايديهم بل يوتي عليهم
 في نظم الفسرل ما ياتي في ذلك من ان تخصيص ظاهر ان سلمنا ان انحصار في القسبين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم

ليس عاراً لك من يوتي كتابه بشمال الان فساق اهل القبيلة ومنون بالديارى مصدقون خلايند جردن في قوله
 انه كان الايام من اثنا عشر الفاسق الظالم ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر فمؤكد تعالى الاثنية البديع على
 ان لا يدين الذين يصدون من سبيل التدبير فبما عوجا وبهم بالاحرف كافرين قلنا يلزم مما ذكرته كثر الاثنية
 حيث اعترفوا بظلمة ما قال قال دم وداينة ظلمنا انفسنا وقال موسى ظلمت نفسي قال لويس اني كنت بالظالمين
 وحده ان اعدا ما ذكره بالظالمين صفة تعدد الظالمين في كل عالم الرابع عشر قوله نعم واما الذين شهدوا بما هم فيه من
 الاية وتامها كلها اليه وان نجيحوا منه اذ يدروا فيها وقيل لهم ذوو قوا عذاب النار الذي كنتم تركون فاني اذ
 على ان كل فاسق كاذب فليس قوة واما الذين فسقوا باقيا على عموما لظالم لانه يقضي ان كل فاسق كاذب
 بالقيمة ان ابا قلنا الحاسن عشر قوا تسيرون عن المحرمين ما سلككم في سقراني قوله كذا كذب بيوم الدين حيث
 بذلك ان المحرم دخل في النار ولا شبهة في ان الفاسق مجرم بخل النار قلنا قد جوبه وسهوان الاية تترك
 الظاهر واللازم كون كل مجرم كذا بيوم القيمة وهو لا قطع السادس عشر قوله نعم وسبق الذين كفروا وسبق الذين
 الفقه يعلم منه ان الانسان الماتق ليس ان الى الجنة وكافر فسيق الى النار واليه ابا عنه قد سئل وسهوان وذكر اثنين
 لا يدل على عدم مسرعة السالعين عشرة؛ على صلوة والسلام من ترك صاوة نعمه افقدته وقوله نعم من مات فلم
 ينجح فليمت ان شاء الله ويؤاخذ به في الدنيا والآخرى لا يجمع انهم قد قبل عدو من المؤمنين انما من
 عشر ولاية الله وعداوتة ضد ان فلا داس على غيرها وولاية الله الايمان وعداوتة كفرة قوله عليه السلام آية المتافقين ثلثة
 اذ احدث خلف واذا حدث كذب واذا اتيتهن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد بغيره ان يخل عليه خلفه ثم
 اخلفه لم يخرج بذلك عن الايمان الى الاتفاق اجماعا وقيل معناه ان هذه الخصال اثلثة اذا صارت معا ملك
 بشعور كانت علامة لتفاقه واما بدون كونها ملك فلا اثرى ان اخوة يوسف وعدوا بايمان ان يخطوه خلفه
 وايمانه لم ينجحوا وكنه بواني قلوبهم فكل الذنب وما كانوا مناضحين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شئ
 قد لا يكون قطعية الدلالة فيجب ان لا يتاثر في قولي وسهوان من اعتقد من العقلاء ان في هذا المحرر جيل بدخل
 يده فيه فاذا رجع ذلك ثم ادخل يده فيه لم يضره قاله لان اعتقاد هذا الحال في من ارتكب الكبيرة قلنا مقصودنا حاجته
 محقة بحجرات عقاب الذنب انما اجله غير محقة اذ يجوز التوبة واخفوا فاقتربا حتى المتعذر بوجوبه في كل الفاسق
 ليس هو من المأمور ان الايمان عبارة عن اطاعات ولا كافر بالاجماع لا سيما في ما ذكره من السلف كما
 يقولون الحق في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا يفيكون ولا يكون بريرة ويدعون في معاصيهم من طاعتهم
 علم ان الكافر لا يعامل معه كذا كذا واليه فيلزم من كون الفاسق كافرا بعبودية المرأة محرم زوجها بوجوب
 اياها من فرطها وقضاها من لانه وان صدق الزوج محي كافر بارتكاب الزنا وان كذب فهو كافر بارتكاب قذف
 المحصنة فكانت البينة واقعة على التعديرين قلنا هو ممن وقد طر الكلام فيه في بيان حقيقة الايمان انما في ما قاله
 واصل ابن عطاء الله ومجيبه فخرج عمر الى منزه وسهوان فسق معلوم فاقا واما في ما كتبت فيه اى الاله فبني على

ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كون مومن او كافرا فترك المختلف فيه ياخذ المتفق عليه قلنا قد روي عن قطعا
ولا خلاف فيمن قبله من الامامة بل قد اجمع قبله على انه اسي المكلف اما مومن او كافرا قلنا لا بأس بغيره في الامامة
المختصة للاختصاص في ذلك افسد فيكون باطلا بالاشتباه المقصود اني افسس في ان المناجاة التي مر بها
بل بغيرهم الاجهور المتكلمين في العقيدة على انه لا يكفر احد من اهل القبيلة فان الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب
مقالات الاسلام من اختلف المسلمون بعد نبينا عليه السلام في اشياء ضللت بعضهم بعضها وتبرأ بعضهم من بعض
فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام كله صحيح عليهم فهذا مذموم وعليه انصر اصحابنا وقد نقل عن الشيخ في انه قال لا
يبرأ شهادة احد من اهل الاطوار الا الخطائية فالتعميم ليعقود حل المكذب وحكي الحاكم صاحب المحقق في كتاب
النسفي من ان في عقيدة هؤلاء لم يكفر احد من اهل القبيلة وحكي ابو بكر الرازي مثله عن الكرخي وغيره والمعتبر في الكفر
كالواقيل ابي اسحق في مجموعها الكفر والاصحاب في امور سياستها تفصيلها فصاروا بعضا بالنسبة فلكفر في امور
اخرى تطلع عليها وقد كثر في تحصيلها فيهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ ابو الحق كل من يغيرنا فافهم
لكفره والافلا با على ما هو المتأخذ عندنا من ان لا يكفر احد من اهل القبيلة ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبيلة
كولن العدل علما بعلم او موجد لفعل العبد او غير متغير ولا في جهة ونحوها لكونه متباينا ولا في محبت النبي عليه الصلوة والسلام
عن حق من حكم اسلامه في اول الامامة ولا انما يكون معلوم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في
ذلك المسألة الخ لا يبرأ من اهل القبيلة في حق الله تعالى في حق الله تعالى في ذلك الحقيقة فوجب ان يحجب عن عقيدته
فيها لكونه في حديث شريفنا في انه ولا في انهم صلا فان قيل لعلمنا ان الاسلام من ذلك فافهم ما علم من اهل القبيلة في حق الله تعالى
لذلك كما لا يخفى عن علمه بل قد روي مع وجوب عقيدته في ذلك لا علمنا انهم علموا في طريق البرية في العالم فافهم ذلك في انهم
قلنا ما ذكرتم من كبره لاننا علموا في الاعراب الذين جاءوا اليه عليه السلام ما كانوا يعلمون ما علموا في العالم فافهم ذلك في انهم
الاخرة فانهم لم يسموا في كل من جبهته فافهم ذلك في الاعراب الذين جاءوا اليه عليه السلام ما كانوا يعلمون ما علموا في العالم فافهم ذلك في انهم
وابا العلم والعقيدة ففهم ما يتوقف عليه ثبوته لتوقفه ولا لا لبرية عليها مكان الاعراف والعلم بها اسي الضيق وسلا
للعلم بها وانما اجمالا فافهم ذلك في محبتهم عنها قال الامام الرازي الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد عليه الصلوة
والسلام وطها على ما يليق باصحاب الحق طاهرة فان من غفل سبنا وراى اننا راى احدنا بعد ان لم يكن ثم لا
حقه في سب قبا سب جميع حيازة الاحتياج واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء والشمس لجميع تلك الجهات
فانما يسطر الى احد من هذه فافهم ذلك لان ذلك الفعل الحكم على علم فاعله واختياره ضرورية وكذا اذا لم يجره
صدق المذهب في ضرورة العلم واذا عرفت هذه الاصول امكن لعلم بعدد الرسول فثبت ان اصول الاسلام
عليه وان ادلتها بجملة واحدة في ذلك لم يحجب عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فانما في الطهور والخلا
يسس مثل تلك الاصول بل اكثرها مما روي في الكتاب ولست بتأجيل المبتل معارضنا لما يحجب به الحق منها وكل واحد
نتمها يدعي ان الاول المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكليف

اذ فيه خط عظيم وقد ذكر الان ما كفرة بعض اهل القبلة لضعفنا على سبيل التفصيل وفيه اجمال لا بد لك من كفرة
 المتقنة في امور الاول فحق الصفات الان حقيقة العذات موصوفة دايما بهذه الصفات الكمالية التي هي العلم والقدرة
 والحياة ونظائر ما في تلكه اى منكر الصاف بها جابل والله الجابل بالعدا قوطنا الجبل بالتمتة جميع الوجوه كقوله ليس احسن
 اهل القبلة يحكيه كذا كذا فانهم على اختلاف مذاهبهم عزوا بانة قدم اهل العلم قاذ خالق السموات والارض الجبل من بعض المذاهب
 لا يصفوه والازم كقوله المتقنة ولا يشاءوا بعضهم فيها اختلاف في اى لو كان الجبل فباصيل الصفات قاذوا في الايمان كقوله غير ان
 بعضهم فيها اختلاف فيمن نفا صيدا وكذا الحال في المتقنة للبعرة وانباء وانهم اختلفوا فيمن الثاني في تركها للامور الحرام ايجاب
 الله تعالى العبد وان كثر انوار الانا انهم جعلوه غير قاذوا على فعل الصلوات على نفسه كالجبا يلبسوا على مثله كالبغلي واما على التوبع فطلعت كاتظا
 ومثا لبعية جعلوا الله غير قاذوا على فعلهم فواتيات الشكر كما يرونه سبب الجوس حيث اعتبوا له شكر كما لا يقدر احد على ما يقدره
 الاخر واما ما ناطق الجاع المنفعة من الامم على النقص والانهال الى التمسك ان يزدحم الايمان لا يفسد من الكفر فيهم من ورنه
 انهم لم يكونوا قد فعل الله بالملطف ما لم يكن يوجب عليه انفس الايمان فليس من فعله فعل بل من فعل العباد كالكفر فلا يذنبه في
 ذلكم الابهال كج على قلنا الجوس كم كقوله والقرآن ان الله لا يقدر على فعل شيطان بل كقوله والقرآن وهو ليس بمتباني
 مقدرات الله وعجزه عن فعل شيطان واستباح الى فعله الى الاستعانة بالمال كذا لا يفهم خرق الاجماع على هذا فليس
 بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين ثم ان سئل ان خرق الاجماع الذي ذكرتموه كقوله قلنا ذلك
 الحق ليس منهم بل غايته ان لازم منه ومن يلزمه الكفر ولا يعلم كم قديمه كقوله ان الله لا يقدر على خلق القرآن في قوله
 الصحيح من حال القرآن مخلوق فهو كقوله ان احد فلا يخفى على احد ان المراد بالخلق هو المخلوق اى المصطفى بقا خلق الافلاك
 وان خلقه وتخلقه اى افتراده وبه الكفر بالاحداث والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى احد حادث الوجود فجميع مذهبهم في الامنة
 على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن قد ورد في الحديث الصواب من قوله حيث يدعون انه قد خلق الله شيئا
 لا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا يمنع الاجماع وعلى تقدير ثبوته بمنع كون محال فقه كافر كما عرفت الخامس قولهم الله معكم
 اى ثابت متقرر في الازل وانه لا يصح بغيره بل ليسوى سياتفا حال الاحوال الذين كانوا قبل الى ما شئت لان خادعة
 وجوده بمعنى ان تافى الاحوال بل ضرورة القول بان ذات اشئى عيني وجوده فاذا كانت الذات عنه متم حاصلات في الازل بل
 فاعل كانت وجودها تماثل لك فذوات المتكاثرة موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وذهابا شي من اجل
 وجوده ليسوى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم الزعم الكفر عليهم بما ذهبوا اليه الا انهم في الزعم والادعاء غير المتكاثرة
 بل كما عرفت من السداد من الحجة لوقية وقد دل القرآن على ان منكر الوجود كقوله قال تعالى بل هم بقا ذرهم كافرين
 قلنا الصفا حقيقة في الالقاء والوصول الى حاسته لشيء وذلك مع في حقة تعالى فيصين ان في الاشياء فاعل المراد
 ثواب الله لا رويته فان المفسرين كلهم قالوا المراد الوصول الى دار الثواب التالي من تلك الالقاء بتكفير المعصية
 الا صاحبها بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعاله سدا بلباشات الصانع اذ لم يتقيا في الغالب على الاشياء اى بطريق
 الواصلين الصالحين في حدوده الى الفاعل هو قياسه على حاجته فاقا الثاني في حدوده الدنيا واذ لم يتقيا في حدوده الدنيا لم يتقيا

فأقول سد باب اثبات الصانع العالم وهو كقولنا ليس الطريق إلى احتياج العالم في حدوده على الصانع منه
في القياس المذكور إذ قد تقدم في اثبات الصانع وجوه ثلثة لا يحتاج فيها إلى هذا القياس الثاني من تلك الوجوه
فعل العبد المؤمن تعالى لا يميزه منا علما للقباح فجازح انما المعجزة في يد الكاذب ادعائه لانه فعل قبيح وقد
جوز صدوره عنه فلا يبقى المعجزة دالة على صدق النبي عليه الصلوة والسلام وجازية الكذب عليه سبحانه وتعالى
فترفع الوثوق من كلامه في وعده وعيده وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد اجابنا عنه بما مر من انه لا يخرج النبوة اليه
بل الافعال كلها بحسب صدقها عنه ومن ان انما المعجزة على يد الكاذب وان كان يمكن صدوره عنه عقلا الا انه معلوم
انتفاءه عادة كسائر العادات التي آخرها في ايجته عن كيفية دالة المعجزة الثالثة اثبات الصانع قول القديس
وقد كره النصراني المغول بقوله ان ثلثة كيف استعملنا قديم جوابي في بحث القدم واشير اليه في مباحث الصفات
الرابع قولهم القرآن قديم غاية في تعني عدم كونه السميع قرا في حدوده قلنا قد مر كسب على ما يجمع في الوجود على تقدير
المتقدم عنه وجودنا في خلقنا ما ذكرتم شرك لا ادر ان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله تعالى على من سبكه قد
انتفعت في ما يجرى به جروب واموات آخر في نفسه ليس كلام الله فذلكم الكفر الا في ولا يعرفون ان الله لا يمشي
كم يكن كلامه في نفسه ككلامه فاما لا يميزنا الكفر فنقول كحجبتك فلا يميزنا الا في الثالث من اجابته ان الله لا يمشي
اجمعه لوجوده الاول الذي يسمى جليل قد مر جوابه وهو ان الجليل بالقدم لبعض الوجود لا في الثاني ان عايد في الميكانيك
كاذب الكهان فقلنا ليس المحسب عليه اذ الله بل بنوعه قد في الله الخالق الرزاق العالم المتاد لا يخرج عليه فاجاب
براشد ع على ما قيل لم يرد فلا يميز كاذب خلاف عايد الضم فان عايد في الله في قوله اول الشك قد انظر ابن قالوا
ان الله لا يمشي بنوعه بنوعه وما ذلك لانه لا يمشي لراعي الله لها فليس الشك ان هو لا يمشي كذا في الله لا يمشي الله
الذي هو غير الله تعالى ما ذكرتموه محمد وكنتم قد تقدم من انه يعتقد في الله بالاجابة عايد في الله تعالى
يكون مشهرا كالرابع من تلك الاحداث فذكر الخراج والواقع لوجوده الاول ان الضيق في الله لا يمشي الله
شهد لهم القرآن والاحاديث بصحة التبركية والامكان كذا في القرآن لا يمشي الله تعالى في الله تعالى في الله تعالى
قلنا لا نشأنا عليه فخاصة في الاشارة في القرآن على لحد من الصالحين في حجة هؤلاء قد اعتقدوا ان من ادعوا في نفسه ليس
داخل في التثنية العالم الوار وفيه واليه اشارة لقوله ولا يمشي داخلون فيه عنه هم فلا يكون قد حرم كذا في القرآن ولما اذ
الواردة في تركه بعض معين من الصالحين والشهادة لهم بالولاية فمن قيل للاحاد فلا يميز المسلم بالكار بارا لقول ذلك
عليهم وتلك الشهادة لهم بالولاية قد ان شبه طسلا العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يميز تميزهم لاجل الثاني
الاجماع متقدم من الاشارة على كفر عظماء الصالحين وكل واحد من الغرقة في كفرة بعض تلك النبي في كاذب
قلنا هو اي من كفر جماعة مخصوصة من خارج الاسلام كونه من اكابر الصالحين وغطى عنهم فلا يميز الله تعالى في كونه
من قال لا يميز المسلم بما كان قد يميزهم بالكلية احدنا قلنا احاد وقد جمعت الامة على ان الله لا يميز كذا في
ذلك لقول الرازي اعطاء واعطاء واعطاء فان من لم يميز المسلم في كونه يهودي او نصراني او قبطي او كافر او مسلم

ان عدم التكليف لابل القبلية موافق بكلام الشيخ الاشعري والفقهاء وكما لم يكن اذا انتشنا اعتقائهم ففرق الاسلامين
 وحيدنا فيما لا يجب الكفر بالاعتقاد المرجحة الى وجود الله غير الله سبحانه وتعالى الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى
 الكثرة من غير ان يكونوا مسلمين او غيرهم او الى استنباط الحوادث واستقراء الواجبات الشرعية على اشارة
 لقوله من غير هذا الذي اى ذكرناه في المقصد الخامس في بيان فصلنا للفرق الاسلامي بين اعتقائهم في ذيل قوله انما
 والله موافق للمصواب **المقصود الرابع** في الامانة وما فيها ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة
 بل هي من اصول الفروع المتعاقبة في حال المكلفين اذ نصب الامام عندهما واجبة على الامم جميعا وانما ذكرنا في علم الكلام تأسيما
 بما قلنا بمن يثبت له في العادة من التكليفين ذكرنا في اواخر كتبهم للعامة في المذكرة وفي صدر الكتاب وفيه مقدم
المقصود الاول في وجوب نصب الامام ولا بد من اقراره باطلاق قولهم من اصحابنا الامامة رياسة طاعة في امور
 الدين والدنيا بغير شخص من الاشخاص في حقهم من القامسي والرئيس في غير ما والعتا الاخير احرار عن كل الامة
 اذ اعزوا الامام عن نفسه قال الكل ليس بشيخ او واحد الفقهاء بالتصريف بالذوق والادنى ان يقال هي خلافة الرسول
 في اقامة الدين حفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامم وبهذا القيد الاخير يخرج من نصبه الامام في آية
 كالقاضي مثلاً ويخرج اجتهاد لا يجب اتباعه على الامم كالفيل على من قلده فاصح لنسخ الامم بالاعرف فيهم اذ
 هذا انقول قد اختلفوا ان نصب الامام واجبة لانه اختلفوا في كونها بوجوب في طريقا فرفعتما ايشا الى قوله
 الامام عندهما واجبة عليهما وقالوا في المعتبر في الامم بوجوب في طريقا فرفعتما ايشا الى قوله
 ومما سمعنا وقالت الامامية واسما على ما يجب نصب الامام علينا بل على الله الا ان الامامية اوجبوه عليه لفظ قوله
 الشريعة من التغيير بالزيادة والنقصان والاسما على ما يجب نصب الامام علينا بل على الله الا ان الامامية اوجبوه عليه لفظ قوله
 معروفة تعالى من علم وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل من الجائزات ومنهم من فصل فقال بعضهم شام
 الفعلي واتباعه يجب عند الامم دون الغيبة وقال قوم على بركة الاصم واتباعه بالعكس ويجب عند الغيبة دون الاشياء
 اثباته من ان يقول ما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا فلهذا قد مرلتا بين من لا وجوب عليه لا حكم
 المعقل في مثل ذلك وما وجوبه علينا سمعنا على جميع ان له اجماع المسلمين في الصدر الاول وفي وفاة النبي صلى الله عليه
 وآله وسلم على امتناع خلقه الوقت عن تقليده وادام حجة قال اليه يرضى الله عنه في خطبة مشهورة حينئذ قال النبي صلى الله عليه وآله
 وسلم ايا من محادثة ولا بد من الذين من يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم يعارض احد الحاجة الى ذلك بل انفقوا عليه
 وقالوا في هذا الامر وكما في حقنا من ساعدوا في ذلك اسم الامم الا في يومه ودفن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في كوفهم
 في امة تبين للواقع في ذلك الاتفاق ولم ينزل الناس فيهم على ذلك في كل عصر الا انما ناهى عن نصب الامام
 لذلك ولم ينزل الناس على نصب الامام في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع المذكرة في حجة كما علم في مصنفه كما
 لنقل ذلك المستند فضلا عن انما قاله والى اليه قلنا مستغنى عن نقله بالاجماع فلان في قوله والى انما كان
 مستند من قبيل ما لا يمكن انما من قرآن الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان في زمان في زمان

القس على الصلوة والخطبة والشيء من الوجوه بان التغيير في نصب الامام وقع ضرر بظنون وانما في دفع الضرر المظنون
 واجب على العباد وادفعوا عليه اجماعا بين ابي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر على القيار بالضرورة ان
 مقتضوا الشارع فيما يخرج عن المعاملات والتمتعات والمجاهد والحدود والمقاصد والامور الشرعية في الاعمال
 وفي المعاملات انما هو صلاح عائدة الى المصلحة العامة وادفعوا ذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع
 الذي فيه الصلح لهم فانهم منعوا الاختلاف الا هو او شئت الا اراء ما بينهم المستغناء عما ينشأ من بعضهم بعض من قضي ذلك
 التنازع والتواشع وربما أدى الى هلاكهم جميعا وليس له التجزئة والفتن القاطنة عند موت الولاة الى نصب اخر بحيث
 تمادى تطلعت المعاش مصالحهم وصرفوا لخطوة حاله ونفسه تحت قاطع سيفه وذلك يودي الى رفع الدين وهلاك
 جميع المسلمين ففي نصب الامام دفع ضرر فاعظم من قبل نقول نصب الامام من اتم صالح المسلمين في اعظم مقاصد
 الدين فكلما ايجاب يسمى فان قيل على سبيل المصلحة في المقتضى وفيها ضرر والضرر في قوله لا ضرر في الامام
 وبما في ابي بيان ان في ضرر من ثلثة اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله في حكمه فلو ان الله في الولاية
 يستحق الاصل الثاني انه قد استتبع عنه بعضهم كما جرت العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي الى الاختلاف
 والفتنة وهو اضرار باناس الثالث انما لا يحسنه كالمسائل في قوله في حق من لا يفسق فان لم يفعل ضرر
 بالامر فيكون مقتضى ذلك ان لا يفسد في غير الامامة فيكون في الامامة من تركه ابي تركه فليس في تركه الا ضرر
 الا ان من نصبه وضع الضرر الا علمه عند التنازع واجب اخرج المانع والوجوب نصبه لوجوه عارضه والمصلحة في وجوب
 عين الاول توفر اناس على مصالح الدين وتعاونهم على اشتغالهم الدينية مما يحث عليها هم وادبهم ولا حاجة
 لهم الى نصب من يحكم عليهم فيما يتفقون به وينيل عليها على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه انتظام احوال الامم والبلاد
 الحاصرين عن حكم السلطان الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يحسنه عند وصول احد الرعية اليه
 كما في بعض الامور الدينية عادة فلا فائدة في نصب للمعاملة فلا يكون واجبا بل جائزا الثالث الامامة شرط
 قلما يوجد في كل عصر وعند ذلك فان قلنا هو الامام المتكسر فقد باهم بالواجب عليهم بل لغوه والاى وان لم يتصوروا
 التناقد فقد تركوا الواجب فوجب نصب الامام لئلا يمتنع احد الامم من المتنعين فيكون ممتنعا والواجب على الاول انه
 وان كان ممكنا اعتلا لا يمنع عادة لما ترى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك ما دققنا القول
 والبدوى كالذي باب الشارحة والاسود الصارمية ولا ينبغي لبعضهم على بعض ولا يحفظ في الغالب على سنة ولا في
 فتدافعوا في دنياهم ودينهم وليس بوقتهم ابي اطلعهم الى العمل بوجوب دينهم غالبا فيهم بحيث يعينهم عن سبيل
 عليهم ولذلك قيل ما نزع السلطان ابي كفا اكثر من نزع القرآن وقيل في السيف والسياسة في حاله لا يحسنه
 والواجب عن الثاني ان انتفاع الناس بالامام انما يكون بالوصول اليه فخطيل ويكون في وصول الحاشية وبما في
 رتبة من يجوز ان لا يكون الثالث ان تركهم نصبه عند عدم شرط الامامة ليس ثم كالا واجب لا وجوب
 عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الحاج ملتبس في الامامة وفي ذلك اكثر ثم قال الوجوب نصب الامام

الشريعة الثانية لا تعرف الا بالبيعة حتى يخرج من ظلم الجور عليهم واختيارهم حتى يخرج على من عداهم حتى لا يكون تصرف
 انفسهم في امور المسلمين بغير اذن كذا كانت عليه في كل وقت غير ان كان علمهم بغير اذن من غير اذن
 من جهة الله وسواء اذ ائتمروا على حكمه بالقرين او لم يستطعوا الكلام اذ يصيرونهم على المسلمين بحسب ما يوجب عليهم اتباعا والامار
 فيقتضى باذنه بالاشهاد والامر اذ يحجب اتباعا بحسب ما يوجب عليهم اتباعا بحسب ما يوجب عليهم اتباعا بحسب ما يوجب عليهم اتباعا
 لا تعرف لما في الشريعة والحاكم عليه من ايمان الشاهد ليس ان تعرف في المعنى عليه ومع ذلك يحمل المعاني
 فيه بالحكم عليه وكذا القاضي ليس حتى الاستيفاء منه ومع ذلك يحمل المعنى مستقلا لك الثالث ان القضاء وكذا
 امر حربي لا يتعدى بالبيعة فليست بقصد بها الامانة اعطى لجميع المسلمين كما هو قلنا لا نعم عدم الاعتقاد القضاء والبيعة
 للحاقت فيه وان علم عدم اعتقاده بما قد لا يكون عند وجود الامام لا مكان الرجوع اليه في هذا العلم واما عند عدمه فلا يرب
 من العقول بالاعتقاد بالبيعة حصيلتها للمصالح المتغيرة ودر الفاسد المتغيرة دون اي دون القضاء والبيعة
 الامانة بالبيعة يوجب الى العقيدة اذ يباين على اقسام على ايماني بل هو واحد او بلاد مستقلة قد يعمى كل قدم من اقسام الام
 الذي اختاره اولى من غير قودي ذلك الى العقيدة وبقوة من اجابا به امر عن النظر اللازم من تركه بالغير
 من الضرر اللازم من نصب واذ اقامت وجب رفع الخطا الخامس من وجه يتم في اثبات تطهير ان المعصية والعلم
 بجميع مسائل الدين على التخصيص بحيث يكون كلها حاضرة عنه بلا احتياج الى النظر وكذا لا بد من الكفر شرط لصحة
 الامانة ولا يسلبها اهل البيعة فلا ثبت الامانة بغيرهم وقد مر جوابها في جواب الرابع كما قرناه وجواب الخامس هو
 ان البيعة لامة اذ اعلى حكم الله وسواء بامته صاحب البيعة اذ ثبت حصول الامانة بالاختيار والبيعة معا علم ان
 ذلك الحاصل لا يقتضي الا الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يعم عليه على هذا الافتقار في كل من العقل والسمع
 بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كات في ثبوت الامانة وجوب الاجماع للامام على اهل الاسلام وذلك
 لعلمنا ان الصحابة مع صلواتهم في الدين شدة مخالفتهم على امور شرعية كما هو مقتضى العقد في عقد الامانة ذلك
 والاثنين كعقد عمالي كعقد عبد الرحمن بن عوف لثمان بن عوف لثمان بن عوف لثمان بن عوف لثمان بن عوف لثمان بن عوف
 المديعة من اهل الحل والعقد فضلا من اجماع الاثني عشر على اوصاف الاسلام ومحمد بن جميع اقطار باذنه كما مضى
 ولم يملك عليه احد عليه او على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامانة الطولية او المعدلة لغيره الى وصنا هذا وقال
 بعض اصحاب يجب كون ذلك العقد من احد او اثنين ممن يشهد به عادل كعاد الصحابة في اعداد ثلثين يعم عقد الامانة
 له من قبل من عقد جبراته اذ لم يشترط البيعة العادلة او جبرته المخالفة بالعقدية او اذ اشترطت البيعة
 لان ذلك العقد غير صحيح بهذا المعنى او من اعتبار البيعة العادلة وعدمه من المسائل الاجتهادية في جعلها
 الاجتهاد والبيعة اذ لا يفتق العقد في بلد او لا يخص من المتقدم فامضى ولو امر آخر الاخر فهو من البيعة فيجب ان تعامل
 حتى ينمى الى امر الله فان لم يكن يتك من عدمه او كان ولم يعلم ببيعه وجب لبطال الجميع وبنهايات العقد من وقع
 عليه الاختيار ولا يجوز العقد لاثني عشر في صقع او جانب متعلق الاقطار لا اذ كان في وقوع العقد في احوال النظام

انما يشهد بها اسي الامام محمد لا يمين في صفة تنسح الاقطار بحيث لا يفتح العاصدة بغيره فموجب الاحتياط ولو وقع الخطأ لم
 ولما تعلق الامام وغيره بسبب توجب مثل ان يوجد منه ما يوجب تشكيل احوال المسلمين في التمسك باسم الله الذين كما كان
 نصيبه واقامة الانظام وادعائها وان ادى خلعة الى الفتنة حصل اذ في المصيرين الحساد ومنه ومن الزيدية لا يامرو
 ستور في اولادهم وحسين فكل فاعلم حرج باسبغت داعيا الى الحق وكان عالما بانو الذين شجاعا انهم يحيطوا
 فلذلك جندوا القعدة والامية في صفة تنسح الاقطار حتى خلاص الاجماع المنقذ من السلف قبلهم ولم يزل ذلك
 جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرزبي انفتحت الامية على انه لا تقتضي لشبهتها الا احد امور ثلثة
 والاختيار الدعوة وهي ان تبارك العظيم من اهل الامامة يوم بالمعروف ونهي عن المنكر ويدعون الناس الى استقامته
 ولما نزل الصديق ان النص طريق الامامة انصوص عليه لما اطلقوا الاخير ان قتنا بها الامامة واقف صاحبنا والمختار
 والخارج والصالحين الزيدية التي ان الاختيار طريق اليها اليهم ونسب سائر الزيدية الى الدعوة اليهم طريق اليها
 ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي المقصود المراد في الامام الحق بعد الرسول عليه الصلوة والسلام
 عندنا الكبرياء عند تشييعه على لنا وجهان الاول ان طريقه ما النص والاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد لها سياقي
 واما الاجماع على غيري كبري ولو لم يكن على الحق لنا اتفاقا من الامامة التي لا اجماع معتقد على حقية امامة احد الثلثة الى كبري
 والعباس ثم منها لم يزلها كبري ولو لم يكن على الحق لنا زعمه كما نابع على معاوية لان العادة يقضي بالمازفة في
 مثل فلذلك ترك المنازعة مع مكانها على العصبة اذ هو عصبة كبري توجب انشاء العصبة واسم توجبها
 في الامام وتوجبها مباشرة الامامة واطاعة مع علو منصبه ورجحه واسم الحسين مع كونها بسطي رسول الله
 عليه وآله وسلم ولداه والعباس مع علو منصبه معه فانه روي انه قال لعلي اهدوك ابا العباس حتى يقول الناس
 بانهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ابن عمر فلا يخلفه حراك ثنابي وامرهم مع شجاعة كان محتج ميل
 مثل باسبغت وقال لا ارضى بخلافه بل يكرهوا لوالدها امير ومنكم امير قد نعم ابو بكر عاين قوله عليه السلام الامية
 مروية عن لو كان علي امامة علي نص على كذا ادعته اشيء على ما هو عليه قطعوا ولا علمهم المنازعة حتى يا وكيف لا ولو بكر عند
 عند شيعته شيخ بنان لا مال له ولا جبال ولا سكة فاني نقصوا اقل المنازعة سمعوا كلام ابي في اثبات امامته عليه يدور
 على امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما لما هو ابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا ولما سنده فذلك القياس
 امامته على الجواب منع وجوب الامامة وقد تقدم ثانيا لبيد الصلح الى اثبات الامامة امامته الى بكره انما يستدل بها اتفاقا
 الجواب بان البيعة لغيره هي غير البيعة لابي بكر فافضل الخلق لعبد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا يجوز
 امامته لغيره مع وجود اتفاق سياقي ذلك لتقرير وجوبها للباقي البيعة الامامة غير الجواب لوجود الامامة على كل حال
 على ولا يزال عدي الظالمين بيان كونها الامانة ان كان كافرا قبل البيعة الكافرون هم الظالمون فمجرد الظلم في كبر
 والافتقار الى ابو بكر فاعلم عليها السلام انما الله كبري فربما يجبر كانت للنبي صلى الله عليه وآله دم فوات عنها وقد كانت فاعلم عليها السلام
 من غير صفها لانه قال تعالى وان كانت وصية فلما انصفت واليه فاعلم عليها السلام معصومة فاعلم انما يابى الله عليه

جنسية بان امثال هذه الوجود التي تمسكوا بها على اتقاء صلاحية الامة لا يعارض الا جماع على ائمة المستقلة
للاجماع على ائمة الاماير واما مسماي خاصس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات ائمة على اوجها انص على ائمة
على اجماع الا تفصيل الاماير انما اتفقوا على انهم يعلمون قطعا وبقينا وجود نص على يدان الميراثا بمعنى تعيين الاول والى عادة
الرسول انص باستخلافه على الامامة عند غيبته عنهم في حال حيوة كما كان لا يخلف على الميراث عند نزول الوصيات
لا لعل بذلك التية والترك اهل البلدة فرضي ابي قيسا ومن الارئيس لهم كيف يجوز ان يحل على الامة باجماعا عن الغيبة المذكور
التي لا يجرع بعد بل ائمة دون به وحيون اليه في مصالهم والاف تنفقت على الامة علوة كشوقه لا تستقرها تنقل
انما انما كمثل الوالد ولده وعلية في اخره ليس لغيبه انما جاز فاق ان ائمة كيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معايشا
ومعايشا ومن انما نص في حق ابني بكر والعياض فحين ان يكون في حق على الجواب لما علم النبي عليه السلام ان
يقعون بذلك الميعين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه كما انه عليه السلام ليس على كثير من الحكماء
الشريعة وكلها الى آراء المجتهدين هم حماة الدين اعلام شرع ثم عدم النص على تعليم قطعا لا تلو وجهه لا يورث ولم
يمكن سعة عادة انه هو ما يتوفر الدواعي الى نقله واليه توجده نص على على ائمة على المنع فيه كما منع الجواب
لغور عليه السلام الا انهم من قرئ مع كونه خيرا واحدا فاطاعوه وتركوا الامة لا جعله طاعتهم تصور ان في وجه
نص على متابعتي على وروى قوم لا يصحون خبر الواحد في ترك الامة وشأنهم في الصلابة في الدين بالمشهد
لهم في الاموال والاخصر مهاجرة منهم الا بل والوطن وقبيلهم الا ولادوا والاباء والافارب في الصلة الذين هم
لا يجمع على عليه بذلك المنص على بل لا يقول احد عند طول النزاع في ائمة الامة ما لا يكتم شانهون فيها والنص في
قطا انما لا يورثهم ائمة ابي علي فصل فكل فافضلوه كان ذلك لا راعهم مباحثا لشكره لغيره فلا يلتفت الى زعم
ولا يبالى في شأنه واما تفصيله فالكافي في ائمة الكتاب فمن جهين الاول قوله ثم واولوا الامر لعنهم اولى بعض في
كتاب في الاية علمته في الامور كلها الصحاح الاستثنا واذ يجوز ان يقال اولى الا في كذا منها اي من الامور التي يعيها الاية
الائمة والخلافه وعلى من اولوا الامر دون ابني بكر والجواب من العموم وصحة الاستثنا ومعاذ الله ليعتد به في جوار
يقال هذه الاووية ما من جهة الخلافه او الارث او الطهارة او الشفعة على غير ذلك من المحتملات فلا يكون محتملان
العامتنا تتناول جميع خبرات الاماير فقط وتجوز بانها مطلقة فاذا احتجني كان لغة في الكلام اولى من كل الوجود
والا كانت باقية على الظاهر الثاني قوله ثم ائمة وليكم الله ورسوله والذين آمنوا والذين يعقون الصلوة ويؤتون
الزكاة وهم راكعون والذين لا المشرق اي الاولي والاخ بالقرعة كوني لبعضي للمرأة واما المحب انما اعطيا
لا اشتراك واعطوا اولى العلم لم يحد له معنى ثالث والناظر غير اولى هذه الاية عموم النصرة والمجتهدين حتى اجمع على
ثم والمؤمنون والمؤمنات اولى بعنهم بعضا اي بعنهم جميعا بعضا فصاره فلا يصح حصرها بكلمة في المؤمنين المؤمنين
بالصفة المذكورة في الاية فلو كانت في الاية فالامة والامة وقد اجمع ائمة لنفسية على ان لا يرد بانها في تفسير
الصلوة الى قوله وهم راكعون علم فانه كان في الصلوة رافدا اليه اسأل فاعطاه خاتمة فخرت الاية والجماع

قوله حم صبر خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة كانت حتى يبارك من موسى الا انه اني بعد في انديل
 على جميع المنازل الثانية يبارون من موسى سوى النبوة تاتيه على من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللفظ نحو
 على كل المنازل لما صح الاستثناء ومن المنازل الثانية لما روى موسى استخلفه للقيام مقامه بعد وفاته
 لو عاش يبارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني في قومي ولا معنى لفظي الا ان
 نعلم خلفه فيما كان له من التفورات فوجب ان يكون خليفة له في موتة على تقدير لقائه والا كان عزل مريضا مقتضا
 والمنقذة عنه وذلك غير جائز على الاخبار والا ان ذلك لقيام مقام موسى كان له حكم المنزلة في النبوة على ما في
 بدليل الاستثناء وقال آدمي الوجه الثاني مرجح الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة منازل يبارون ياتيه
 الرضى انه كان خيرا كماله في الرسالة فوجب ان يقرض الطاعة على الامانة بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل ان موسى
 ما يكون الجواب من صحة الحديث كما استعده الآدمي وعند المحققين انه صحيح وان كان من قبيل الاحاد لا نقل على
 تقدير صحته لا يعم له في المنازل بل الميراث استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي كاستخلافه على المدينة
 للاراد من الحديث ان عليا خليفة عنه على المدينة في غزوة تبوك كما ان يبارون خليفة لموسى في قومه حال فية
 موسى ولا يلزم من عدم استخلاف موسى بعد وفاته فان قوله اخلفني في قومي لا يعم بحيث يقتضي في قوله
 في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة فية ولا يكون ح عدم دوامه بعد وفاته موسى اقتضا لالفاظ في قوله
 في غزوة تبوك كما اوضح بالاستخلافات في بعض التفورات دون بعضها ولا يرد ذلك في الاستفصل الى مريحيه هو الاستقلال
 بالنبوة منفر المعنى وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم لقائه خلافة بعده قول لم يكن في ذلك العمل
 منفر عنه وموجب نقصانه في الامين بانه اذا عزل عن خلافة موسى فانه ما بعد العمل في استخلافه
 والتصرف عن النبوة وذلك مشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشك في الرسالة فكيف وانما مشرب
 ادى وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما خصوصا لان من منازل يبارون كونه اخا لينا وبنيا
 والعام اخص وليس حجة في الباقي واجوبه ضعيفة ولو ترك قوله وبنيا لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه
 الثاني في قوله فاما يبارون بعد وفاته موسى النبوة لا خلافة من موسى كما اعترف به في هذا الوجه وقد
 نفى النبوة بهذا الاستحالة كون على بن ابي طالب لم ينفى سببه كذا في هو اوضح الطائفة ونفاذ الامر الثالث من فية
 السنة قوله عليه السلام سلموا على علي بن ابي طالب الامويين بكلمة الجواب من صحة الحديث لقاطع المقدم الدال على عدم
 النص لم يخل وكذا قوله استخفي وصي خليفة من بعدى وقاضي بيتي بكلمة الدال وقوله سيد المسلمين وامامهم
 في الجملتين الوجهين لغيره الوجه المذكور في قول هذا النص الذي تسلك به في المنع طائفة الهدية من غير الدال على ان
 في الوجه الاول ان قوله عليه السلام سلموا على علي بن ابي طالب الامويين بكلمة الجواب من صحة الحديث لقاطع المقدم الدال على عدم
 النص لم يخل وكذا قوله استخفي وصي خليفة من بعدى وقاضي بيتي بكلمة الدال وقوله سيد المسلمين وامامهم
 في الجملتين الوجهين لغيره الوجه المذكور في قول هذا النص الذي تسلك به في المنع طائفة الهدية من غير الدال على ان
 في الوجه الاول ان قوله عليه السلام سلموا على علي بن ابي طالب الامويين بكلمة الجواب من صحة الحديث لقاطع المقدم الدال على عدم
 النص لم يخل وكذا قوله استخفي وصي خليفة من بعدى وقاضي بيتي بكلمة الدال وقوله سيد المسلمين وامامهم

الداعي إلى ذلك المقوم لطلب السلام من قوله تعالى يستقبلون إلى قوله لن يتبعوا ذلكم قال الله تعالى نعم
 من هذه الآية أنهم يتبعونه أبا كيف يدعونهم إلى القتال بالبيعة فإن التخليص لم يدعوا إلى الحارث بن عبيدة عليه السلام
 ولا إلى الماد لم يتبعوا في أيام خلافة قتال لطلب السلام بل لطلب الامانة ورعايتهما فلو لم يدعوا لطلب الامانة لكان
 لا منهم عند الامانة وعندهم كفار فطلب السلام فلو كان لطلب الامانة لكان لا منهم عند الامانة وعندهم كفار فطلب السلام
 يجب بانما به لا به وحده في ترك العذاب الذي يدعوا له الحارث بن عبيدة ورعايتهما فلو لم يدعوا لطلب الامانة لكان لا منهم عند الامانة وعندهم كفار
 بالظاهر اذ لو كان القوم المذكورين حقيقا أصحاب سيرة الثالث فلو كان الامانة إلى بكر باطل لما كان ابو بكر خطيا
 ممدوحا عند الله لانه منظره في الحق محمد بن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنه بدنه شرعا وبينا في الاصلية
 الرابع كانت اصحابه على ان يكونوا لطلب السلام وطلب الامانة فلو كان لهم الصداقون لكانوا في
 صداقوا الى سيرة كانت الامانة حق على ولم ينعنه الا انه عليه السلام كما يزعمون لكان شرا لا لهم ولكنهم في امره وان لم يثبت
 يتبون من الشكر كما دل عليه النص القرآني السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين آمنوا من قبلي في الخير
 اجمعين لانه اشبه في اخذ واحد ولا يجوز ان يمسك به فيما يطلب منه اليقين قلنا ليس اقل من خبرنا ان الذي
 يستدلون على الافضلية لاسيما ولا من خبر الرز الذي هو وهم يدعون فيها لوان في هذه البيوتات وفيما في الف
 حكمنا انما يكون ذلك الادعاء مقبولا لا السالحي قوله عليه السلام اخذوا مني ثلثون سنة لم يعلو لي كما عرفت
 بل ان القائلين بالامانة في هذه الثلثة يستبعدونه وصوفون بكسهم ولو كانوا ذلك ليل ظاهر على صحة خلافة الحارث
 والراجح ان من ادعى الاسلام خلفا لابي في الصلوة على من جازعته في حائل لم يضره في بيعة امانا فيما قلنا في غير
 اذ لا يحل بالفضل في ذلك حاله فلو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في امره ثلثا فلهذا ما في امره ثلثا فلهذا ما في امره ثلثا
 انما يعلو لطلب منها بعض الوجوه المذكورة يريد ان ما ذكرناه انما كان لاثبات الامانة على بكره والافاق لاثبات الامانة
 اثلثة لاثباته فانت تعلم انها لو اجتمعت ما يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قولهم وعد الله الذين امنوا وعلموا
 الصالحات ان الله وقوله عليه السلام اخذوا مني ثلثون سنة الحريث وقوله اذ بالذين آمنوا من بعدى لحو وطريقا
 عليه في حق عمر بن ابي بكر ذلك لانه دعي في مرض عثمان بن عفان امره ان التمس هذا ما بعد ابو بكر بن حنيفة آخر عمده
 من الدنيا واول محمد من العقب كما انه بر فيها الفاجرو يؤمن فيها الكافرا في استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فانه حسن
 السيرة فذلك خلق به والخير اوردت وان يكن الاخرى مسلم الذين ظلموا في منقلب يتقلبون وفي حق عثمان على البيعة
 فان عمر لم يرض على احد من اهل الامانة سوى بيعة عثمان وعلى عبد الرحمن بن ملجم وزيد بن سعد ابن ابي وقاص فقال
 لو كان ابو سعيدة ابراهيم ابراهيم في الامانة لكانت فيه واما جملها شورى بينهم لانه لم افضل من عبادهم لانه لا يصلح للاثبات
 فيهم وقال في حديثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو عنهم ارض لم يترجم في نظره واحد منهم فاراد ان يتغير راي في غير
 منكم قال ان القسموا بينهم اربعة فلو لم اوسع الازمة مثلما منه الى الاكثر لان لا يسم الى الصواب اقرب فان
 ادعاني الحرب الذي في حبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لاصلوا عليه كاليوم من مائة مائة بل وبعي بالاصح لانه انما

قوله عليه السلام في ذي القعدة فضله خير المخلوق وفي رواية غيره في الامية وقدة قتله علي واجيب بانه لما شرع قتله في ذي القعدة
من احوال جبرائيل ومن سائر المخلوق وهو وسط بين المخلوق والحيوان والنبى يخرج عن الخلق المذكور في الحديث والا كان من جنس
منه ولو يصفى ح كونه لسا في وقيل لا يصفى في انبياءه ان عليا حين قتله كان افضل المخلوقين لان قتله ما كان
في زمن خلافته بعد وفات المشيخ المشيخ الرازي قولا عليه السلام احيى ووزيري جبرئيل انكره بعدى يقضى ديني ومجبر
ومدى علي لمن ابلى طائفة واجيب بانه لا دلالة لافواه الله راحة على الانفس والاماني في الكلام فانه يدل على انه خير من
تركه فاضيا لشره ونحوه فذلك لان قوله يقتضى منقول ثمان لانه لو ادخل من فعله وح فلا يتناول الكل الخاس
قوله عليه السلام لفاطمة رضي الله عنهما من خير امرته واجيب بان السلام منكونه خبر من كل مجرب ودل الرازي
لما اقتضاه القرابة والشفقة ورعاية الموافقة لسانه على عليه السلام جبرئيل انكره بعدى علي واجيب بانه لما كان
كونه خيرا منه كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في تضاد الذي ايجاز لكونه لسانا عليه السلام فيه ان سائر العالمين وعلى
سيد العرب قالت عائشة كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم اذا قبل على فقال هذا سيد العرب تعلمت يا ابي انت وامى يا
رسول الله است سيد العرب فقال الحديث واجيب بان السيادة هي الارتفاع الا الانصاف وان لم هو كالجمل الموعوم
له فلا يميز كونه سيدا في كل شئ بل في بعض الاشياء الناس قوله عزم فاعلم ان الله اطلع على اهل الارض واخبرهم
بما هم اهل من طاعة واخبرهم بامامك واجيب بان الامام فيه فعله اخاره للمجاهدين وبعث طائفة من السبع اهل عليه السلام
لما احيى بين الصحابة اخذه لنفسه وذلك يدل على علو مرتبة وافضلية قيل لا دلالة لان اخاه ابا علي فضيلة اذ وصل ذلك
امراة شقيقة عليه لغير اخيه زيادة لا لافواه الحمد لله العاشر قوله عليه السلام لعبد الله ابا بكر وعمر اني خيرهما منزلة
لا يحقن الراية اليوم رجل يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرا عفرار و اعطى ابا عليا فانه روى انه عليه السلام
بعث ابا بكر ولا فرج منه ما بعث عثمان يا فرج كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما اخرج من بيته الناس
ومعه راية فقال لا تعطين الا فخره مني لما الما حين ان الانصار فقال عليه السلام ان ابا علي افضل من ابي ابي العباس في كل شئ
ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على ان الله يرفع من غيرهم ولا يرفع من ان يكون افضل من عبد الله قيل نفى هذا الجوع
لا يجب ان يكون في كل جنس بل يجوز ان يكون في كونه كرا عفرار و اعطى ابا بكر وعمر اني خيرهما منزلة
غيره راى الحادي عشر قوله لعلى بن ابي طالب فان الله هو وولاه وجبرئيل وصالح المؤمنين من الارواح والمؤمنين على كماله
كثير المفسرين المولى ابي الحسن و اختصاص علي بن ابي طالب بغيره يدل على انه افضل من الفضل من لان الله رفعه من
افضل العبادات والفضيلة والله يرفع من يحب بل نعم على فضل على كونه افضل من غيره فذلك لان الله اراد به على من
لما عليه الاكثر من اليوم انما شمل له لغيره بما عليه قوم من المفسرين كالصالح وغيره من ان الماراد به البكر وعمر الثاني
قوله عليه السلام من اصابه ان ينظر الى آدم في طرفة الى لوح في نقوده والى ابراهيم في حكمه والى موسى في سيبته
والى عيسى في عبادته فليظفر الى ابن ابي طالب فقد ساواه النبي عليه الصلوة بالانبياء المذكورين ثم فضل من
سائر الصحابة اجماعا فذلك من سببهم واجيب بانه لا يعمى لكونه واحد من تلك الانبياء في فضيلة واحدة

كل امر والقيام به مفرقة صالحة ومفسدة وقوة القيام بواجبه ورب فضيل في علمه وعمله سوي بالعادة والرياسة
اعرف وشتر العلم اقوم وعلى تحمل اعيانها اقدر فصل قوم في هذه فقالوا انصب الافضل ان يار حنيفة لك يجب كما
اذا فرض ان العسكر والرايا للثقة والافضل بل للفضل والواجب المقصود السابح انه يجب
تعظيم الصحابة كلهم والكف عن التعرج فيهم لان الله تعالى عظمهم واعنى عليهم في غير موضع من كتابه بقوله لا تقبلوا
الا ولوان من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه لم يفرطوا في شيء من امره
والذين امنوا معه استأذوا على الكفار رجاء من غير ترسيم كما سمعوا ان يقولوا والله قد رضينا الله
عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة قالوا لا غير ذلك من الآيات الدالة على عظمهم وكرامتهم عند الله والرسول قد
اجمعت على عظيمهم في احاديث كثيرة منها قوله عليه السلام لا تقبلوا من احد منكم ما لم ياتيكم به من الله ولا من رسوله ولا من
الاسبقوا الاحاديث الا ان الله لم يفرق بينكم ولا بينكم ولا بينكم ولا بينكم ولا بينكم ولا بينكم ولا بينكم ولا بينكم ولا بينكم
استهتجتم ومنها قوله صلى الله عليه وسلم لا تأخذوا من احدكم الا بما سمعتم ولا تأخذوا من احدكم الا بما سمعتم ولا تأخذوا من احدكم
ومن اداني هذا ذي النور من اذى الله فيوشك ان ياخذ به الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح
ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف على ما شربهم وعبدتهم في الدين ونبذ لهم امورهم والطعن فيهم في عصر الله ورسوله لم يجدوا
شك في عظيم شانهم وبارحمهم عانى نسب اليهم بلطون من الطامع في منعه ذلك لى فيقذفوا في النيران من طعن فيهم وراى
ذلك محابا للامير المؤمنين لثلاث كذا بنا باسئال ذلك وهي مذكرة في المطولات مع انقصي عما فارح اليها
ان اردت التوقف عليها واما اعتبار الحوادث الواقعة من الصحابة فالثابتية من المقتضى انكرا وادفعنا ولا شك انكرا
للتواتر في مثل عثمان وقصة جراح الصديقين المعروفين بوقوع انهم من سكوت عن الكلام قريبا جملتهم لا يصح في حكاية
من اهل السنة فان اردوا اننا اشتغال بالاعني فلما بسبب اذ قال الشافعي في غير ذلك من السلف ملك ما ظهر الله عنهما ايضا
فليظهر عنهما السنن وان اردوا اننا لا يعلم او وقعت لهم لا يخط بوقوعها قطعا وانت خبير بان هذا من التردد
نياني الاعتراف والاعتراف بغيره اصحاب عمر بن عبد الواسل بن عطاء بن رستم اذ اعترفوا بالوقوع
لوشد الجميع بباطة لعل لم يقبلوا اما العروية فلا منهم يرون مستقيم من الفرقة وانما الاصلية فلا منهم يقول احد الفرقة
لا بعينه فلا يعلم عدل الشئ منها والذي عليه الجهد من المعتز وموان الخطي قلة عثمان وداروا على انما امان
فيهم يقتل والمخالفات لعل الا ان بعضهم كالغاضي اليه بكذا سب الى ان هذه الخطية لا يبلغ حد التفتيش ومنهم من
ذهب الى التفتيش كالشيعة وكثير من اصحابنا خاتمة لهم قصد الواضع في الا حرا بالمعروف وانني عن المنكر
اوجه قوم ومنه اخر من والحق انه تابع للمعروف وانني عنه يكون الامر بالواجب واجبا وانني عن الواجب واجبا
وعن المعروف ومنه وباكم ان فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به واحد سقط عن الاخرين لان عهده يحصل بذلك
واذا ظن كل طائفة انهم لم يفرغوا الا اخر الكمل تركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزتين الاصول قال القاضي
سبب بعض الروايات انه لا يجب بل يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا لا يجب الا ما سمعته من ثمانية وذهب

سن عداسم الى وجوب مطلقا ثم اختلفوا في سبب اهل السنة الواجب بشرع او الجبائي وانتهى الى وجوب عقلا ثم اختلفوا
 فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك منه وقته قطعا وقال ابو عايشم ان النقص انما بالمعروف والنهي عن المنكر وفي بعض
 عن الامم والناسي ولا ينفع عند الاذكياء ذلك جبه الاقل والاذكي يدل على وجوب عندنا الاجماع فان القابل
 قسايلان قابل بوجوب مطلقا وقابل بوجوب باستنابة الامم فحقه اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله
 وليكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف ونهيون عن المنكر فانه قوله عليه السلام تسامرون بالمعروف والنهيون
 عن المنكر لا يسلطون شرهكم على اخيكم فيه واما ما ذكرتم من قوله تعالى واما من اوصى جواده على استنابة الامم فيدل على ان كل احد لا بد
 ان يصير كالشاهد على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا استنابة الامم دون من في الامم وكان في الاشياء والايام بينهم لم يرد على ذلك
 على جواده وجوبه بل عليه بان يامر بالمعروف والنهي عن المنكر من المسائل الاجمالية التي اختلف فيها عقلاء الامم
 ولما هو والمناهي التي في غير طائفة احد من طوائف النصارى واليهود والذين في الاقطار فلهذا لا يقتضي الا بالمعروف
 بل بوجوب انما انما انما هو الاسلام فوجبه انما هو اذا وجه حصول المقصود بلا اشارة فتنه وتساها علم من النفس
 عن حلال الناس في سببها ما لا كتاب فلهذا لا يقتضي الا بالمعروف والنهي عن المنكر من المسائل الاجمالية التي اختلف فيها عقلاء الامم
 الذين اسنوا الآية فانه يدل على حرمة النهي في اهل الفاحشة ولا شك ان النهي في الفاحشة لا ينافي في الفاحشة فلهذا لا يقتضي
 من تتبع حكمة تتبع المعصية وتوجه الذم على الاصل والاولين الآخرين وقوله ممن من اهل البيت في قوله تعالى فلهذا لا يقتضي
 فلهذا لا يقتضي بل ستره بذكره انما هو عليه حد الله والحق قد علم من سيرة عليه السلام انه كان لا يتيسر
 عن المنكرات بل ستره بذكره انما هو عليه حد الله من اربع المدي وانتهى به الرسول الله وما به الله المدين من
 عبادته ولى المدي التوفيق والمجد لله رب العالمين صلى الله على نبيه محمد وآله وصحبه وسلم في الاخيرين من المؤمنين
تمثيل الكتاب في ذكر الفرق التي اشار اليها الرسول عليه الصلوة والسلام بقوله متفق استي ثلثا
 وسبعين فقرة كلها في النار الا واحدة وهي ما نأمله واهلها وكان من عجزاته حيث وقع ما في خبره قال الامدي
 كان المسلمون عند وفاة النبي صلعم على عقيدة واحدة وطريقته واحدة الا ما كان في نظر الزنادقة
 ونظر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم او لا في امور اجتهادية لا يوجب ايمانا ولا كفر او كان في فهم منها فاستقامت
 مراسم الدين وادامته منهاج الشريعة التوجيه وذلك كاختلافهم عند قول النبي عليه السلام في مرض موته امتري بغير
 الكتب لكم كتابا لا تفتلوا اليه حتى قال عمر ان النبي عليه السلام قد غلبه الوجع حسنا كتاب الله وكثير الغلط في كتب
 حتى قال النبي عليه السلام فوالله ما بيني وبينكم من التنازع وكما خلاصهم بعد ذلك في اختلفت عن شيرل سامة فقال
 قوم بالاتباع وجوبا بقوله عليه السلام جردوا بغير اهل السنة من خلفه وقاتل قوم بآل محمد بن علي بن ابي طالب
 واكرهوا في مرضه وكما خلاصهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر بن الخطاب ان محمد قد مات علوة ليس في واما نفع الى السجاء
 كما رجع عيسى ابن مريم وقال الهكبر من كان يعبد محمد فان محمد مات ومن كان يعبد الله فانه حي لا يموت ولما قوله
 وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الا الذين فرج عنهم الى قوله وقال عمر كاني ما سمعت هذه الآية الا اني قد فرج

بعد ذلك في موضع دفنة بكية اوبعدنية او القدس حتى سموها روى عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون و
 كما خلاهم في الامانة وثبوت الارث عن النبي عليه السلام كما هو في قتال باغي الزكوة حتى قال عمر كيف تقام
 وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يجزوا لوالدك الا الله فاذا قالوا عصوا مني وما هو لهم
 فقال ابو بكر النيس قد قال الما يجتبا ومن جنتها اقامه الصلوة واتيا الزكوة ولو منعوني عنها لاما الله
 الى النبي صلى الله عليه وسلم فقامت ثم اخلاهم بعد ذلك في تنصيب ابي بكر على عمر بالخطبة ثم في امر الشورى حتى
 استقر الامر على عثمان ثم اخلاهم في قتله وفي خلافة علي وسجادة ومارجى في وقتا محل صفين ثم اخلاهم في بعض
 الاحكام الفردية كما خلاهم في الكلاله وميراث الجد مع الاخوة وعقد الاصلح ودياث الاسنان في غير ذلك من
 الاحكام وكان الخلفاء يسيرون وتير شيئا فشيئا الى آخر ايام الصمات حتى ظهر عبد الرحمن وعبد الله بن علي بن
 الاسوارى وخالفوا في القدر وسناد جميع الاشياء الى تقدير القدر ولم يزل الاختلاف يتشعب الى الاربعين حتى
 تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات في ثلاث وسعين فرقة واذ اعرفت هذا فقول علم ان كبار الفرق
 ثمانية المقولة واشيعة والخوارج والمجبية والشيعة والناحية والفرقة الاولى من هذه هي اصل اهل طاعة
 اعزل عن مجلس الحسن العسري وذلك ان دخل على الحسن بن علي فقال يا امام الدين طهر في زماننا حجة كيف هو صاحب
 الكبرية يعني وعبدية الخوارج وجماعة اخرى يرجعون الكسائر ويعتقدون لا يعرفون الايمان بحصته كما ينبغي مع الفرق
 طاعة كيف يحكم ان ان لا يفتقد في ذلك فتفكر الحسن فقل ان الحبيب قال فاصل ابن عطاء انما اتول ما كان طاعة
 سون ولا كافر ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقر على حوائج من اصحاب الحسن بالاجاب حين ان
 تركب الكبرية وليس بمؤمن ولا كافر وثبتت له المنزلة بين المنزلتين فاما ان المؤمن يتحققه مع والفاسق لا يتحقق
 المخرج فلا يكون مؤمنا وليس كافر الا في الاثر به بالشدائد بين لوجود سائر اعمال الخير فيها اذ مات بالآخرة خلد في
 اذ ليس في الآخرة الا فرقيان فرقي في الجنة وفرقي في السعير لكن يجب عليه يكون حكمة فوق ذلك ان الكفار
 فقال الحسن قد اعزل عن هذا فاصل فلذلك سمى بهوا اصحابه بمنزلة ولا يقبلون بالقدر لا اعتقادهم سنا وفعل اصحاب
 الى قدرتهم والكارهم القدر فيها واسمهم قالوا ان من يقول بالقدرية هو العبد والى يوم القدرية بما وذلك
 لان ثبت القدر اذن بان ينسب الى من نفاه فقول كما يصح نسبتة مثبتة اليه يصح نسبتة نافية اليه بان في نفيه
 لانه مثبتة ولا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه يردده قوله عليه السلام القدرية يجوز هذه الامة فانه يفتقري
 مشاركتهم لمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالفين لما في قولهم بان الشيطان شيا ثم انكره والناقول له هم
 المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالفا لافعاله وينسبون القبايح والشرور اليه
 دون المدح سبحانه ويرده ايضا قوله عليه السلام في حق القدرية هم صمما والقد في القدر ولا خصوصية للناقل
 بتقول بعض الامور كلها اليه تعالى انما المحضوتة لمن يعتقد انه يقدر على الايراد العبد بل كبره والمقرر ان القدرية
 باصحاب العدل والتوحيد وذلك ان القول بوجوب الصلح ولفي الصفات القدرية يعني انهم قالوا يجب على الاما

لصداؤه وكجب انهم ثواب المطيع فهو لا يخل بامره واجب عليه اصلا وجعلوا هذا الاداء الوان في الصفات الحقيقية
 التعريفات العاكسة بذاته اخر انما ثبت قدما ومتعددة وجعلوا هذا التوحيد وقالوا اي المتفرقة ليعتبر بان القدم
 وصفت الله لا يترك في ذات ولا صفات ونفي الصفات الزائدة على الذات وان كلامه تم مخلوق كحدث
 مركب من الحروف والاصوات ولا ينفرد في الاخرة بالابصار بان احسن الصبح عظماء وكجب عليه
 رعاية الحكيم المصلح في افعال وقوابل المطيع والنايب وحقا صاحب الكبيرة ثم انهم افترقوا عشرين فرقة كغير بعضهم بعضها
 منهم الوهاب الي صاحب البلى خليفه واصل بن عطاء قالوا في الصفات قال اشهر السنان سرعت اصحابي في هذه المسئلة
 ملط الحوكتب انما اسفة راسني نظرم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانها صفات في اثنين
 اعتبارا بربان الذات القدسية كما قبل الجبائي او حالان كما قالوا يا شمس وقالوا بالقدري استنادا وافعال العباد الى قدري
 واستنادا الى صفات الله الى الصفات قالوا بالقرطبيين المنزلة على ما تفصيله وذهبوا الى الحكم تخليقه لغيره فبين من كان
 وقائمه وحمدوا ان يكون عثمان لا مومنا ولا كافرا وان يخلد في النار مكانه على مقتضاه وحكموا بان عليا والجميع الزبير
 بعد وقته لجل وشده على ما قبل لم يقبل شهادتهم كشادة المسلمين من الزوج والزوجة قال احد ما فسق لا
 بعيدة العورية منهم اي مثل الوصيلة فيما ذكر من ابيهم الا انهم فسقوا لغيره فبين في قضى عثمان وعلى بن عيسى
 بن عبيد وكان من اداة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة ورواه عليه التميمي
 اصحابه الى النزيل بن حمدان العلامات شيخ المنزلة ومقرط فبين هذا الاخر الى عثمان بن قيس الطويل عن
 واصل قالوا ليعتبر من صفات الله هذا ترتيب من نذهب به حيث ذهب الى الخلية وانما ليعتبر ان وقالوا ان الحركات
 لا بل الخيرة والناظر فيه مخلوق والله تعالى اذ لو كانت مخلوقة لم يكن لها ان تكون في الاخرة وان بل الحركات
 حركاتهم يصيرون الى جميع وعالم وسكون يحتمل في ذلك السكون الالات لاهل الخيرة والاكلام لاهل النار وانما الخيرة
 هذا القول لانه انهم في سلك حدوث العالم انما فرق بين حوادث الاول لما بين حوادث الاخر لما فعل لا القول
 ايضا بحركات لا يفتي الى اخره بل يصلي في سكون وتوهم ان ما زعم في الحركة لا يلائم في السكون ولذلك سمي المعزلة
 لما النزيل حمى الاخرة فبين ان قدرى الاول وجميع الاخرى وقالوا ان الله عالم بعلمه هو ذاته وقاد بقدرة هي ذاته
 هي جبروته هي ذاته واخذوا هذا القول من الفلاسفة ليعتقدون انهم واحد من جميع جهات ولا تعدد فيها اصلا بل
 جميع صفاته لاجته الى السلوك والاضافات وقالوا هو مريد بارادة حادثه في كل واحد من احوال هذه احواله هو
 الحوادث وقالوا البعض كلامه ثم لا في كل يكون لبعض في كل كالامر والنهي والخلق والاستحباب وذلك لان كون الاشياء
 كذا يكون فلا يصحور لها عمل وقالوا ارادة نوع غير المراد قبل للان ارادة عبارة عن خلقه كشيء وخلق الله شيئا فلهذا
 اشئ بل الخلق عندهم قول لا في كل اعني كل يكون فمثل وقالوا الحقبة بالتواتر فيما غاب لا يقوم الا بخبر عشرين فيم
 واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا يخلو الارض عن اهلها والله نعم مصفون لا تكذبون ولا يتركبون شيئا من
 المعاصي فالحقبة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي الحوادث ستة خمس وثلاثين مائة ومن اصحابه ابو القاسم

السجاء النظامية صاحب ابراهيم بن سيار النظام وبموجبها طالع كتب الفلاسفة فخط كلامهم ككلامهم المنزه
 قالوا لا يقدر الله على فعل العباد في الدنيا الا صلاح لهم منه ولا يقدر ان يزيده في الاخر قالوا ان بعض من ثواب وعقاب
 الابل الخبيثة والشارقة فهو ان تنزهه بعد الموت على اشرور والقبيل لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهو في ذلك كمن سببت
 من الخط الى الميزاب وقالوا كونه مريدا بغيره لا يخلو على خلقه كونه غير القدر العبدان لم يردوا الا انسان هو الروح
 والسبب القهواء قد اخذوا النظام من الفلاسفة لانهم كل الى الطبيعيين ثم نقل الروح جسم لطيف سار في البدن كمن
 ماو الورق في الورود والذين في المدين يسمون قالوا الاوضاع كالالوان الطعوم والروائح وغيرها اجسام كما سببت فيهم
 ابي الحكم فارة يحكم بان الاوضاع اجسام واخرى بان الاجسام اوضاع في جسمها هو صفة من اوضاعها قالوا الجسم
 مؤلف من الاوضاع بحيث هو العلم مثل الجبل المركب الايمان مثل الكفر في تمام الخلق بهذه العقيدة اخذوا من الفلاسفة حيث حكموا
 بان حقيقة حصول الصورة في النفس في القوة العاقلة الاقليات منها ما هو خارجي هو طبع العقل كصورة المتعلق وعدم
 مطاقتها وقالوا الله خلق الخلق اعي الخلق وقدر واحدة على انبي عليه الا ما ساد ونبأنا جبرانا وانسانا وغيره
 فلم يكن خلق آدم متقدرا على خلق اولاده الا انه تم كسب بعض الخلق في بعض التقدم والآخر في الكون والآخر
 وهذه العقيدة اخذوا من كلام الفلاسفة العالمين بالخط والكون والبرزخ قالوا ان العلم ان ليس بجبر انما هو اجاره
 بالغير من الامور المسانعة والاشية وصر الله العرب عن الاهتمام بما رضة حتى لو خلاهم واعلموا الايمان بخلقهم بل اوضح
 منه وقالوا انما هو الذي لا يصح حده على المكتوب والامعاء والقياس ليس شيء منها جبره وقالوا بان العلم هو الذي لا يفسد
 وجوب النفس على الامم وثبوتها في ثبوت النفس من النبي عليه السلام على لكن كونه موقوفا على من كان بالاسم فما دون
 صاحب الزكوة كناية وتسمية سون وديما والذين الابل مثلا وعلومه على غيره بالفضل المقدر الى القيت الاسوارى صاحب
 الاسوارى وافقوا الفلاسفة فيما ذهبوا اليه من ان الله لا يغيره زادوا عليه ان الله لا يغيره على الجبر العبدان وعلومه به ولا يفسد ما قدر عليه
 لان قدرته العبدان الصالحين على سوارا فاداهم على احد ما قدر على الاخر فخلق العلم او الاخر من الله باحد
 الطرفين لا يمنع مقدرة الاخر لعبه الاسكافيه اصحاب الى جميع الاسكاف قالوا الله لا يغيره على العلم العقل الجليل
 العلم العبدان والما بين في القدر على جبره اصحاب جبر من جبره من جبره اصحاب جبره افقوا الاسكاف فزادوا عليه ما لم يكن
 لابن البشر ان في فساق الامم من جبره من الزاوية والجوس والاجماع من الله على جبره خطأ والان جبره في الله
 النفس مساق الجبره فاسق من جبره من الايمان الجبره من جبره من الله كان من فاضل علم الموقر لله الذي أحدث القوان التي
 قالوا الاوضاع من الاوضاع العلوم والروائح وغيرها كالادراكات من الصبح والروية يقع ابي جبران حصل تولده في ابي
 من فعل العبدان اذا كان سببا من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلبه اليه من الجوارح عن الآفات وقالوا الله
 قادر على تعذيب الطفل لو نذبه لكان ظالم المكنة لا تيسر ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه لكان
 الطفل بالظلمة قالوا استحق العقاب وقدره انما هو ان الله يقدر ان يعلمه وعلومه على جبره من جبره من جبره
 يصحح الموقر ان القدر من باب الاعتقال من الزاوية وهو ليس بغيره اخذوا علمه وتره على جبره من جبره من جبره من جبره

على ان يكذب ويظلم فارود فعل كان انما كاذبا لما اتهم عنه علوا كبيرا ويجوز ان يقع فعل من فاعلين متوكدا الاستمرار
 قال والمنا من قارون على مثل القرآن وان من انظاره وبلاغته كما قاله النظام وهو الذي بالغ في خدوش القرآن في كبر
 القتل مجيده قال ومن لا يلبس الشيطان كافر لا يوارث ابي لا يرث والاورث منه وكذا اسر في كل جلق الى اعماله بركة
 كافر في المشايم بهر شام من عمر الفطحي الذي كان ينافي القدر اكثر من بانه سائر المترق قالوا الا يطلق اسم الوكيل
 على التمدد ورد في القرآن الاستعانة موكلا ولم يعلم ان الوكيل في اسماء تعالى بمعنى الخليفة كما في قوله ما
 عليهم لو كسلوا لاقبل الفت المتدين العلوي مع انه مخالفت لقران الفت بين قلوبهم لكن التمدد بينهم وقالوا اعراض
 لا يدل على الله ولا على رسوله ابي سبي لا تدل على كونه خاتما له والاصلح دلالا على صدق مدعي الرسالة انما الدال على
 وليهم على ذلك ان طلق الحق قلب الغضاضة واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من طر على يده وقالوا لا
 دلائل في القرآن على حلال حرام والامانة لا تتقدم مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل فكل مقصود من الحسن في الامانة
 كانت بعينها اتفاق من جميع الصحابة لا يفي في كل طرف طائفة على خلافه والجمعة والشارع خلقا ليعاد الا في مدعيه في
 الاولون ولم يخبر عثمان ولم يقبل من كونه متواترا لم يفسد معلومة في آخرها وقد اقتضتها ولا يشترطها مادل مما يصير
 مني عنبر كونه خاتما للاجماع الصالحية صاحب الصالح ومن يذهبهم اهتمهم بوقايم العلم والفقه والارادة وسمع
 والبر بالبيت وليهم جواز ان يكون الناس مع الصالحين هذه الصفات امطاة وان لا يكون الباري لهم
 حيا وجزوا وخلقوا ليعبر عن الارواح كلها الى طيبة وهاجر الى الجالب انساب اتبعهم الى العدد وويل من صال النظام قالوا لهم
 النان قد تم ومحدث هو ساج وهو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المارد ليقوله وجابر باب الملك نظاما
 وهو الذي ياتي في هلال من النجوم وهو معنى لقوله من ان الله تعالى خلق آدم على صورة ولقوله يضع الجبارة من في انسان
 وانما يسمى ساج لانه ذرة الاجسام وخلقها قال الآدمي سوا لا كفار شريك في العبيد بفضل العبيد ومن يذهبهم الى طيبة
 الا انهم زودوا التماسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلا وبراغين في دار
 موسى هذه الدار خلق فهم معرفته والعلم به واسبق عليهم لحيته فاجروهم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فطاعة بعض فاقروهم
 في دار النعيم التي ابتلاهم فيها بعض في الجميع فاقروهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار والاعمال بعض في
 بعض دون البعض فاقروهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد والكشف على صور مختلفة ليعرف الانسان سائر الحيوان والانس
 بالاسماء والصور والالام والذات على تقدير ظهورهم فكانت معارضة فعل وطاعة اكثر كانت صورة حسن الافرار
 ومن كان بالكلية في الكسالى ليزال يكون الحيوان في الدنيا صورة لحي صورة ما امتدحه وظهره اعيان العقول بالانشاء
 السموية من عباد المسلمين قالوا الله لم يخلق من الاجسام فاما الارواح فمخيرة عن الاجسام فاطيعا كالنار والارواح
 واشمس الحرارة ولما اختار كالحويان للالوان قيل من العجائب حدوث الاجسام دفنا واعدت من من الارواح
 فكيف يقول انما من فعل الاجسام وقالوا لو صفت الله لم ياتقدم لانه ميل على التقدم الزاني والله سبحانه ليس
 زباني ولا يعلم الله نفسه والالاتحاد المعلوم وبمقتنع والالوان لا فعل له غير الارادة سبحانه كان اول قوله ا

على ما ذهبوا اليه من ذهب الفلاسفة في حقيقة الانبساط ان الهامية هو ثمانية من انتمش التميز في كان جاسما متخيا
 الدين وخلقه انفس قلوب الافعال المتعلقة بالفاعل لها فلا يمكن ان يكون السبب لا يستلزم ان يكون الفعل لا يستلزم
 فيها اذ رضى سبحانه ان يخص بات قبل الوصول اليه والى الله سبحانه الاستلزام من صدور الحقيقة عنه والموقف من قوله
 النظر وانما واجب قبل ان يشرع واليهود والنصارى والمجوس الزنادقة يصرون في الآخرة ترايا ولا يعطون حجة
 ولا نارا ولا كذبا لهم والاطفال والاستطاعة سلامة الاله وهي قبل الفصل من الفعل خالقهم اللطيف خذلهما
 كلما حفرته ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل السدس عليه كانهم ارادوا به
 ما فعله الفلاسفة من الاعجاب ويلزمه قدم العالم وكان ثمانية في زمان الملامون وله عنده من الخلق طرية اصحاب
 النبي آيين بن ابي عمر بن الحياطة قالوا بالقدري افعال العباد وسنة الله وسنة المبدء والمعد ومشيئته اى ثابتة مستقرة
 في حال العدم وجوبه اوعضا اى الذوات المعدومة التثنية متصفة بصفات الاجناس طرية العدم وانما مادة
 الله يكونه قادر على كل شيء فلا كلامه وهي اى ارادته تعالى في افعال نفسه هو الحق اى كونه خالق العالم في فعال
 عباده الامر بها وكونه مهيأ بغير استناده ان عالم متعلقها وكونه يرى ذاته ومبرهنا انه ليعمل على خلقه بغير
 بحر الخلق كان من الفضل بالبقا في ايامهم لم يمتهم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وسجع كثير من عقالاتهم
 بعبادته البليغة الملتصقة قالوا المعارف كلما حفرته والارادة في الشهادى في الواحد منها انما هي اى ارادته
 لفعله عدم التسويى كونه عالما به ودون ساجدته و ارادته لفعل العجزى بغير سبب النفس اليه وقالوا العجب
 ذوات طرية محتملة لما ان خصوصته كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون ويشتمل انهم المجرى انما يتبدل في الارادة
 والمجرى انما يتبدل على حالها كما قيل في البيهقي والناظر في السبب اليها اليها لان الله جل جلاله في علمه فيها الخير
 والشر في الفعل العبد والقرآن جسد قلب تارة صلا وتارة امر آفة الكيفية والبقا عن محمد الكبي كان من
 معتق ان ينادى في الدنيا ما قالوا فعل الرب واقع لغير ارادته فاذا قيل بان الله تعالى يريد لا فعله ارادة خلقه
 واذا قيل يريد لا فعله غير ارادته احرس ولا يرى نفسه لا يخلو لا معنى له كما ذهب اليه الخلق على الجحيم
 وهو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبالي من جنس البصرة قالوا ارادة الرب حاوطة على كل شيء والله تعالى يتركيب
 الارادة موصوف بها والعالم يفتي لقضاء لا في محل عند ارادة الله الفناء للعالم والعدم وحكم الكلام مركب من
 حروف واصوات تحلقه الله في جسم التشكيل بذلك الكلام من فعل الكلام وحلقه لا من قبله ودخل فيه لا يرى الله
 في الآخرة والعبد متعلق بفعله وتركيب الكبرية لا من دون ولا كافر اذ لا تلت الا في خلقه في السائر لاراداته لا وليه
 ويجب على الله ان يخلق اى يخلق كما ان خلقه وتجهل اسباب التشكيل له اى يجب عليه اللطيف بالخلق كما
 ما هو صالح والاشياء مصعرون وتشارك الوجود فيها اى في الاحكام المذكورة بابا باسم ثم الفرد وعنه بان الله تعالى
 عالم لذاته لا يحب محققى علمه والخالق توجب العالمية كونه تعلم مهيأ بغير استناده اى لا وجه ويجوز ان لا يتم
 المتوكل في الحقيقة الفرد بالوجود باسمه عما كان استحقاق الذم والعقاب بما صحت به نوبته مخالفا للاجماع

اشهد بانفسه ماس للشرس بالانفاسات عليها على وجه الفصل لاجل هذا المعنى الذي هو انوار الله وحركة الامم وادب
 انما يعلم الاسماء بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حديث لانه صفة والصفة لا يوصف وكلامه صفة لا مخلوق ولا غيره
 لما هو والا لا يدل على الباري انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من شبهته بايات الالهية صمدون ودور الانبياء
 لان النبي يوحى اليه فيقرّب به الى البدن بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فيجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم
 على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس الفة واذن معين وفم وقرّة سوداء ووصف الا على خوف من الاستفصال
 مصمت لانه ليس محاد ما انزله به من دارة ابن ابين قالوا بعد وقت الصفات ليعود قبلها الى قبل حدوثها لانه
 حيوة فلا يكون حسا ولا يكون اذراكا ولا سميعا ولا بصيرا اليه ليس بهيولس بن عبد الرحمن البجلي قال الله تعالى
 على العرش تجلس الملائكة وهو اقوى منها اي من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكرسي يحمل جلاله وهو اقوى منها اشياء
 به محمد بن عثمان الملقب بالشيخ الطائفة قال انه تعالى نور في جسداني ومع ذلك هو على صورة انسان انما يعلم
 الاشياء فكيف يكون انما الزاوية قالوا الامامة بعد علي بن الحسين الخليفة ثم انما عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم
 اولاده الى المنصور ثم حمل الاله في اليه وسلم وانه لم يقتل واستعملوا المحامد وترك المفاوض ومنهم من ادى الالهية في
 المنقش القوسية قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد اي الله خلق محمد او فوض اليه خلق الدنيا فهو الخلق لها ولها
 وميل فوض ذلك الى علي البداية جوده البدر على التقدم اي جوده وان يريه الله شيئا ثم سيرة الى الخليل
 عليه السلام لم يكن ظاهرا ولا باطنا ان لا يكون الرب عالما بالحوادث الامور الفورية والاسماقية قالوا اهل العدي
 على فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مالا يترك انا في جانب الخلق فظهر جبريل بصورة البشارة في جانب البشر
 فظهر للشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان على اولاده افضل من غيرهم وكانوا موبدين بتأديت
 متعلقة بباطن الاسرار فلما ظهر الحق تعالى صورته ونطق بلسانهم واخذوا بهيم ومن ههنا اطلقوا الاله على الالهية
 ان النبي عليه الصلوة والسلام قاتل المشركين وعليه قاتل المنافقين فان النبي عليه السلام حكيم بالظواهر والباطن
 السر والاسماء عليه وبقوله بعبدة القاب بالباطنة لقوله بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا المظن بباطن ظاهره
 والراد بباطنه لظاهره المعلوم من اللغة وسبغة الباطن للظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتكسر لظاهره
 بالمشقة في الاكتساب والباطنة مودى الى ترك العمل فكسوف في قوله تعالى فصر بينهم ليعبدوا يا باطنه فداكر
 وظاهره من قبل العذاب وبه القول اخذوه من النصورية والجنانية وبقوله بالقرّة مطة لان العلم الذي دعا الناس
 الى ما به جسم رجل يقال له محمد ان قهرط ودي احدى قري وسطا بالميته لاجلهم المات والمحامد وبسبغة لانه
 زعموا ان انطقا بالشرع اي الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المدي سابع لظهور
 وبين كل اثنين من المظن وسبغة اية تيمون شريعة ولا بد في كل عصر من سبعة علم فقيدي وبهم سبعة في الدين
 وهم المتفانون في الرسب امام يودي عن الله دفاعة الاولى الى دين الدوم حجة يودي عنه اي عن الامام وكل
 علمه ويخرج به ذو مئة من العلم من الجواهي ياخذ منه مئة فائدة والباب وبهم الدعاء فالبشرى في الكبر والبعث

برفع درجات المؤمنين ودرج يادون ياخذ الصود على الطالبيين من اهل الظاهر فيه تعليم في ذمة الامام وفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو ما قسمه مكاتب قد انصفت ورجعت في الدين ولكن لم يودون لاني الدعوة بل في الاستحباب عن الناس فيوتجوز رغبته الى الداعي مكاتب الصداقة حتى اذا اجتمع على احد من الظاهر وكبر عليه منه بحيث غلب عنه وطلب الحق ادعى المكاتب الى الداعي المادون لياخذ عليه الصود وقال لا بد من اناس مثل هذا المكاتب لان مثله مثل الجارح لمكاتب الصداقة المكاتب الصداقة على ما قالتم وما علمتم من الجوارح مكاتبين في علمهم من لم يتقوا اى منتهج الداعي وهذا الذي اخذ عليه الصود وادعى اليقين بالصود ودخل في ذمة الامام وخرجه وهو ما قسمه قالوا ذلك الذي ذكرناه كما قالوا لا رضى من الجوارح الايام الاكسبوع والكلوكب لسياسة وهي المديرات لم اكل منها سبعة كما هو مشهور وبقيا بالباكية التي تخرج طائفتهم بابك الجورني في الخروج باذبحان بالجرة للسلام في ايام بابك او سبعة من الخلفين لهم من المسلمين جميع ايامهم لا يتبق منهم الا ما من لا ساميل ابرج جبر الصداق وهو الكبرياء قبل الانتساب ثم علم الى محمد بن اسماعيل واصل دعوتهم على ابطال التبرائع والاربعون وهم طائفتهم الجوس راوا عند شوكه الاسلام تاويل شرائع على وجهه ليعود على قواعد باهم وذلك منهم حتى تروا ذكر ما كان عليه اسلامهم من الملق قالوا لا سبيل لنا الى ذلك مسلمين بالسيعة فغلبتهم وسبوا لهم على الممالك لكننا نجعل تاويل شرائعهم الى ما يودون الى قواعدنا وليست درج به انصفا فخرجهم فان ذلك هو حبيب اختلافهم واضطراب مكاتبهم واسمهم في ذلك حمدان ورمط وقيل عبد الله بن ميمون العجاف ولم في الدعوة وستمسك الطامع فوا الرزق وهو قهر سر حال المدحويل هو قائل الدعوة اولا ولذلك تنوا القاه والندى في نسخة اى عوة من سيرة قائلها ومنعوا الحكم في بيت فيدهم راج اى في موضع منة نقيضا ويحكم ثم التمس بهما ككل واحد من المدعويين بمكاتب اليه بهواه وطبعه من زهد وخلاص فان بان بمكاتب الى الزر زينة في عينه ووقع نقيضه وان كان بمكاتب الى الملاعة زينة ووقع نقيضها حتى يحصل له الانس ثم تشكيك في اركان التبرك قطعات السور بان يقول اننى الحروف انصفت في اوائل السور قصاص صوم الحايض دون قصاص صلواتها اى لم يجب احد ما دون الاخر وجوب فصل من النسي دون البويل وعدد الركعات اى لم كان بعضها اربعاً وبعضها ثلثاً وبعضها اثنين الى غير ذلك من الامور المتعدية فانما يسكنون في هذه الاشياء وليطوون الجواب عنهم لتعلق قلبهم بمجمعهم فيما تم الربط وهو ان الاول اخذ ثلثاً منه بان يقولوا قد جرت سنة الشرا باخذ الوفاق والصود وبيت اوعلى ذلك بقوله واذا اخذنا من الذين ضلوا عن دينهم ما يأخذوا من كل واحد مثاقمه بحسب اعتقاده ان لا يغشى لهم سر او الشافى حوالته على الامام في جبل ما تشكل عليه البور التي القاه اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها حتى تبت في درجة ديني الى الامام ثم التمس من هو دعوى موافقة الكابر الذين الذين اتهم حتى اذا تشكل الى الكابر اى ثم اتا سبب من هو متبذرة مات قبلها وسلمها المدعو ويكون شايقة المدعو عوه الذين من الباطل ثم ملخص وهو الطائفة الى قتادة الاعمال البنية ثم صنعوا للاقتادات الدنية وحاجين اذ اقل المدعو ذلك ياخذون في الابايرة والحش على استحياء اللذات وتاويل اشراك في قلوبهم والوضوح عروا لالامام واثمهم من الواحد لالامام عن نية الام الذي لم يجرى لصاوة عباة على خلق الذي جالسوا به فيل قولهم ان الصلوة تنهى عن الفسار والمنكر ولا تسلم عباة

يحمد قاذفها ونهاظرها واطفال المشركين في النار ويجوز في كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة تركها ككبيرة كاذبة
هو نخوة بن عامر الخفي بنهم العاصرية الذين عذروا الناس بالجبال في الفروع وذلك لان نخوة ووجه ابنه جبريل
الى اهل التطييف فقتلهم واسروا نساءهم ونكحوا من قبل القسمة اكلوا من الغنيمة قبلها الفيل الجحش الى نخوة اخبره فاعلموا
فقال لهم يسلمكم بافعالهم فقالوا انما السبعنا فخذهم بجبالهم فاحلقت اصحابهم فذلك منهم من تابعه وقالوا الذين
اصحابهم قد اعدوا صولته وتحريم في اواسط المسلمين الموافقين لهم والافراد بما جاء به الرسول محمد الذي لا يقدر عليه
به واثاني ما سوى ذلك والى اهل بيته فمروا بهم سمعوا عاقبه وقالوا اي الصلوات لكم الحاجة للناس الى الامام
الواجب عليهم على الصلوة فيما بينهم ويجوز لهم فيه اذا ارادوا ان تلك الاعنانية لا يتم الامام محمدا ورجل
الازقية في غير الكفيل في واقعه في التكفير والافهم في الاحكام الاية الله في اصحاب زيارين الاصفري في القول
الازقية في تكفير القصة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يستبقوه وفي قتال
الافهم في تكفيرهم ولم يقبلوا بجليةهم منع التفتي في القول في حوزة النقية في القول ودون العمل قالوا
الموجبة على الشريعة صاحبها الا انها قبل مثالا سارق او زان او قاذف طلاقا كافرا ولا احد لخطية كترك الصلوة
والصوم كغيره فقال اصاحبه كافر قيل خرج المونثيا كافر وخيلوا بهودينهم من الكافر التي اختلفت لهم في دار النقية ودون
دار النقية الا يا صبيحة محمد ابن ابيض قالوا معنى لقولنا من اهل القبلة كفار غير مشركين يجوز منا لحكم وغيره من المسلمين
وكرهم حلال عند الحدود ودون غيرهم ودارهم دار الاسلام الامسك سلطانهم وقالوا قبل شهادة في الغنم عليهم
الكبيرة محمد بن مرسد بناد على ان الاعمال وانما في الايمان والاستقامة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق الله تعالى ولا يملك
كله لغيره اصل التكليف وتركها ككبيرة كافر كفرة ولا كفره وتوفوا في كفرة او لا كفرة وتعيهم وتوفوا في كفرة
اسوكرهم لم يوافقوا في جوار النقية رسول الله صلى الله عليه وسلم في كفة انما في الجوارح اليه اي تبرهان ذلك طائفة لم لا كفره
واكثر الصحابة واكثر توافر الرتبة لاني احصيته هو اربعة من ابني المقدام زادوا على الايام في ان بين الايمان والشك
معروفة الرتبة انما انما حصلت وسط بينهما من حيث القصد وكفره عا سواه من سئل اوجه اذ ارادوا ان لا يكفر
لا مشرك الثانية الزينة يا صاحب يزيد ابن اية زادوا على الايام في ان قالوا استبعت من العجم كتاب كيت في
السماء ونزل عليه حجة واحدة وتركه شريعة محمد الى طه الصابية المذكورة في القرآن وقالوا اصحاب الجدة ومثله كوني
وقب شر ككبيرة الاصفية اربعة الى ثمانية اصحاب الى الحارث الاياضي فقالوا الا يا صبيحة في القدر اي كوني فعال العباد
مخلوقة الله تعالى وفي كون الاستقامة قبل الفعل والرابعة القائلون بطاعة لا يراد به الا الله تعالى ان السيد الذي جاءهم
ولم يقصد اليه كان ذلك طاعة العباد لله عبد الرحمن بن محمد بن ابيهم من الفرق الحارثية فلهذا علم النجاة
بعد ان واقعه في مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل في كمين تبرعته حتى يدعي الاسلام بعد البلوغ ويجب
اليه اي الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في النار مع عشرة فرق الاولى اسميونية بيهيون ابن عمران قالوا
بالقدر اي شهادة الفعل الى قدر العباد وليكون الاستقامة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يلزم

الفقرة الثالثة من كبد الفرق الإسلامية المرجعية لعلها لا تنهم مروج العمل عن النية اى يوزعونه في ارضهم
عند اعماله وعند ارجاءه اذ اخرجه ومنه ارجاء واخا ولا تنهم ليقولوا لا يفرغ الايمان محصية كما لا يفرغ مع الكفر
طاعة نعيم يطغون الرجاو على ان يغيب ان لا يسمي لفظ الفقرة وقرئهم خمس اليوسية هو ليس الغيري قالوا الايمان هو المعرفة
بالله والخصوع والحيية بالحق فماتت فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يفرغ مصداقك لطاعات وان كان المعاصي
ولا لا يقب عليها والمجيب على ما غار في البعد وانما الكفر باستكباره وترك الخضوع لملكه اهل عليه قواهم واستكبروا
من الكافرين العبيدية فماتت عليه الملكة زادوا على اليوسية ان علموا انهم نزلت شيئا غيره اى غير ذاته وكذا
لما في تنفاته وان فعل في صورة الانسان لما ورد في الحديث من ان الله تعالى خلق آدم على صورته من الجنة
اصحابه انسان ان يكون في قلوبهم ان كان موافقة بالله ورسوله وبما جاء من عند الله اجمالا لا تفصيلا وهو نبي الله
وكذا لا اجمال مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادرى ان الحجية بطلت بغيره ولا بعث محمد اولا ادرى وذا الذي في
ادعية ورحم الكفر يرد على ما هو به الشك اى من غير ان هذا العقل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكره ان
هذه الاوسية والظن في حقيقة الانا ثابتة في ان عاقله الشك فيها وحسان كان يحكم اى هذا القول على ما
رحم الله عليه من الفرية ولا فقرة ولا علية مبدية تخرج من ذنبه لوانقته رجل كبريتة موثقال القدي ومع هذا اصحاب
المقالات قد استكبروا بانهم في اصحابهم من جنة اهل الجنة وعمل في تلك لان المعتزلة في الصدر كانوا يطعنون من
مخالفهم في القدر جريا ولا نة قال الايمان هو التصديق ولا يريد ولا يقصطن بياجاء تياخر العمل عن الايمان ليس
كذلك فاعرف منه السابغ في العمل والاجتهاد فيه الثوابية اصحاب ثواب المرجع قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار
ورسوله وبرسوله وكل من لا يجزى في العقل ان يفعل ما اما جاز ان يفعل في العقل فليس الاعتقاد من الايمان واخره
العمل كله من الايمان وهو انما على ذلك مروان ابن عبيد الله المشي واليوسية وليس بن عمران والفضل في اى
وموا لا حكم العقول اعملى ان الله تعالى لو عاقل في القيمة عن ماضى فاعلم كل من مثله وكذا اخرج واحد من الاطراف
من هو مثله ولم يخبروا بالمراد من المؤمنين من النار فاحص بن عبيد الله او عبيد الله بن عبيد الله بالقدرة وجميع بين الارجاء
والقول بالقدرة اى هذا مال الى العباد واخرج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون اتم قرشيا التوفيق محاسن
الى محاد انشؤنى قالوا ان البراءة هو المعرفة والتصديق والحق والاعلام والاعتراف بما جاء به الرسول وترك كل ما يحض
كفر ليس بغيره ايمان ولا الله اى لا بعض ايمان وكل محصية لم ينج على اذ كفر صاحبها يقال فيه انه منسق محض للعقل
فاسق ومن ترك الصلاة فماتت الكفر لئلا يجازى به النبي ومن ترك ما بيننا اقتضا ولم يفرق من قبل نيا اوله كقول الله
القتل والقتل بل لا دليل عليه في بعضه ربه قال ابن الراوندى وغيره من هؤلاء السجود للصلم ليس كفرا بل هو علة
الكفر فنهى المرجعية بالقيمة ومنه من تيج القيمة اى الى الارجاء والعقد كالعالم واليوسية ومنه من سبغ عبيد الله
الفقرة الرابعة مستهترة بكمبار الفرق الجاهل اصحاب مجرب الحارس من افقون الابل المستهترة في خلق الافعال
وان الاستمالة مع انفصال بل العبد كسب فعله وموافقون للمقتدر لى في الصفات الوجودية ومدون الكلام

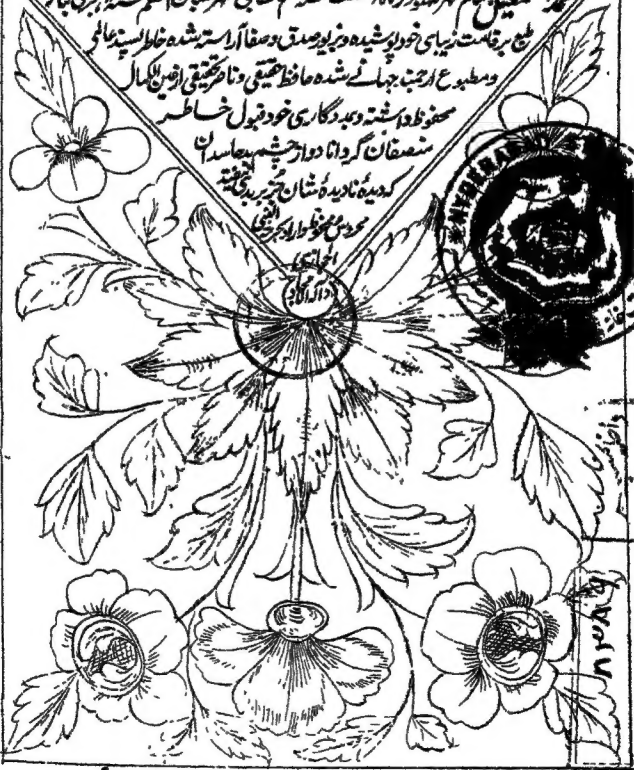
ونفى الروية بالا بصاروا ففهم ضرارين عمرو فخص الفرق ففهم ثلثة الاولى البرغوشية قالوا كلام الله اذا فري
 واذا كتب باي شئ كان فهو جسم الثانية ففهم ثمانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غير مخلوق فهو كالمثال الثانية
 اشترطوا عليهم اى على الزعفرانية وقالوا ان اى كلام الله مخلوق مطلقا للثنا وانما الله الواحد ان كلام الله غير
 والاطمح المنفعة عليه في انفيه فاولنا بما جازده الصدقة حكاية اى حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب
 وانهم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية فقالوا اقول مخالفتها كلاما كان
 حتى قوله لا الله كذب الفرقية الساسا وسعته من تلك الفرق الكبار البقرة والبريسنا وفعل العبد الى الله
 والجبرية ستوسط اى غير خالص القول بالجبر الحضر بل متوسط بين الجبر والتفويض وثبت للمبدئ كسبا في العقل
 بل انما فيه كالا شريعة والنجارية والضرارية والصدقة لا يثبت كالا حجة وهم جاهلون بالحق والحق ان الرندي قالوا لا قدره
 للعبد اصلا لا مشرو ولا كاسب بل هو بغيره في الحالات فما يوجد منها ولا يعلم الشئ قبل وقوعه وعلما حاشا في
 محل ولا تصعب التذم لا لا الوصف بغيره اذ يامر منه تشبيه كالمعلم والقدرة ولما جيل القدرة بالجوه كما ذكره
 اللدنى كان اولى لان جملة الالهيته القدرة والقدرة النارية انما بعد دخول المبدأ فيها حتى لا يبقى موجود
 سوى الله ووفقا المنعزلة في نفى الروية هو خلق الكلام واجباب المعرفة بالعقل قبل شروع الفرقية الساسا
 منها المشبه بسم الله بانها قوات وشكوه بالهاريات وهم لاجل ذلك جعلناهم فرق واحدة قابلة للتشبيه
 اخلفوا في طالعهم ففهم ثلثة عقلاء اشبه كالسانية والبنانية والمغربية وغيرهم كما تقدم من اقسام القابلة باسم
 والحركة والانتقال والمخلوق في الاجسام الى غير ذلك ونتم ثلثة المشبوهة كغيرهم ليس الجميع قالوا هو جسم كالا اجسام
 من لحم ودم لا كاللحم والدماء والاعضاء والخراج يخرج عليه الملائكة والمصاحفة والمعاينة للمخلصين الذين
 يزدون في الدنيا ويذرونهم حتى يعادى الله والفضل في نعم اللطيف والفرح وسلوبى عماراه وسميت بالكرامية
 اصحاب الى عبد الله محمد بن ارام قيل هو كبير الكاوة وتنفيت الراود وقيل الفقه فقه اصفية وحده والذين بين
 محمد بن ارام واتفق العم في تشبيهه تعدد خلقه في حاله ياتي الى من يعبد ربه وينبالي القول فاقترنا على ما قال
 زعيمهم هو ان الله على العرش من جهة العلوم اس لم يصفه العلياء ويؤيد عليه الحركة والندول وان اخلفوا
 العرش ام لا والملائكة والحركة وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو مجاز للوش واخلفا سبعة فتناه وسمي من
 اطلق عليه لفظ الجسم ثم اخلفوا بل هو فتناه من جهات كلد فتناه من جهات تحت فقط اول اى ليس تناسبا
 بل هو غير تناسبا في جميع الجهات وقالوا محل الحوادث ذاته وزعموا انما القيد عليها اى على الحوادث الى ان ينفذ
 دون الخارجية عن ذاته ويجب على الله ان يكون خلقه حيا الصحنه لا الصحنه لال وقالوا النبوة والرسالة منتزعا
 قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى امد الله بالتبليغ وسوى المعجزة والعصمة وصاحبها اى صاحب
 تلك الصفة رسول بسبب انصافه بها من غير ارسال فيجب على الله ارساله لا يفرى لا يجوز ارسال غيره الرسول
 ومعهم اى حين اذا ارسل رسل وكل مرسل رسول بلا عكس كل ويحذفه لعل اى عزل المرسل عن كونه رسولا

خاتمة الكتاب

الحمد لله الذي كونا المكنونات باختياره وقرر المقتدرات باقتداره واضع المصنوعات بصنائه وابعاد المبدعات
بمدائنه الواحد الاحد الذي لا تدل ولا تعدد العرف الذي لا تضل ولا يضل العلم منه ان حراش العاقله او السلب والافانعات فقه
موجودا غفول عن ذلك كنه معرفته الا بهذه الصفات ليس بحجره ولا في مكان فهو الموجد في كل زمان هو الواجب للذنب
الايهيه العدم والابدي السرمدي بالحق الما تقدم والعلوه على رسوله محمد المصطفى خاتم الانبياء خير الزورى ان يخص بيدي
شعالي فكان قاب توسيع اودني قدوة فرق الاراء زبدة مصطفين للاختيار وعلى تار واصل بيت الذي كذا لوسيل على
فاقادون بانهدي زب ساك مسلكنا فقهنا ومن تخلصت عننا فقه غوى وعلى اصحابنا الذين هم نجوم المدي ومنهم من
نصرنا ودي المنير مني بهيم اقتديا انتهت قديم فلان على من له ادنى ربه في اساليب الكلام ومن الكار الغفري ملكته
عن فيض ذلك العزم بان وقع الرسم ان يكتب الكتاب لتجديد فراع كتابه الكتاب كليف لاكتسب فيل المرام بعد فقهنا ولا يلام
الذي سكتنا فاضلا علم الكمال في كل الحكايات والجزئيات بجميع الاكسيات ولهم حيات بدليل القادر ولا تصحى برابرين
على مراتب شتى مقامها واهلها والتفكير عن اجوبتها وقد اختلفت في الجبل وحدهم انظر براعا فلم اعلم او اخير
والجبريل سايه انصرف من فطسلا واصحاب التوقيس والتجصيل من توضيح اكثر تعلقات
العسير الويل عن بحث الخلاء والمكان والسرور باستماع اصوات قال وقيل اشاحي انكسرين في اجام
استعارات في حواشي حجة التمهيد باصناف ومقات تليل براسعوا لم الغفر القادرين بفضل الله في حقايق استحقاق سبل الله في حقايق
احوالهم كانهم من مستغفرة قوت من قسورة وهم شذوثة بالقاء على الحارات الى الناس شمره واتفقوا عليه بالتمهيد
راسموا على شواشي في ايامي راسم ولا يدرك ان النقاد من دراسم فيزيع ما تالوا الفتيح بالقول او الكلا الى من اجم
قوت فينياء تبه فقه حير واهل التحقيق عتاة الجبارمة وكسروا ارباب التفتيق في حقايق الاكاسرة حتى ارضاوه بهدية الآفاق
واشرفت الآفاق بذلك كل الاشراق وزيدوا الغارب في مشارق حارات العلوم والاغفاد والحقه وهي للقول
الرضية وكلام الاخلاق الزكية فلم يشع شام المتصيين لوائح النكات واخذوا فقههم في حقايقها كما فقههم لم تنق
ذالقية المتقنين حلاوة المستلذات ووجدوا نصيبهم بعد ما كالجرح قد اقتضت من علمائنا كما يجدون في حقايقها
الحديد ان رافعيهم لهم الام لا يشبه الذي يطبقون في حقايقهم كيار الغفلة كمثل الجراحيل اسفلما ولاي انت من اوان العصب العوطا
طالبا لان يصدر على حالي قد شغف حيا وتبعث اشرا من كل فاضل تفصح اشرا من كل عالم لم يفرحنا الذي
امارة المخصوص ابا وخطها الله تعالى بالخير والسداد وشرح جالي بنزل النعمة الغير المنة في الجنة وبتج حالي ليعود المنة
الغير المنة حلاوة ولولا احييت في طلبه لانت فوزا اليك بين طلبت شيئا وبتج فدان بهر بعد لسيرة الانبياء
يسر ان مع العسر ليرة وديهم في الوصارت شعرات بالي لسانا وليكن كل شجرة من بيان فلم يخرج من عينة القادر ان
من ذي الحجة والاحسان وشد على الما الفقه وعلم الما وان ان الشكر ليرة بقدر الطوق الجهد في الانسان بل جزار
الاحسان الى الاحسان وان حملت ملاك دكلا لا في تحريم الكرمي جدد فرجا وفرجا بقرير باشم حملت مشاق في حقايق

بانتها فاذ استخرج بحسب الحال فغلب السبل فلو انما قصده وغير ذلك مما يمارسه بمراده خصوصا في ما يحاط به من
 فقلت بانها لم تخرج ولذا ثبتها معاشرا لاشارة دليل عقلي يستلزم ان قلنا بانها انما تخرج من العقل البشري
 يشهد بانها كغيرها من العلوم انما لا يجب ان يكون في سبيل صفاتها ببناء من هو من وقد سكتنا في اثبات
 روية العقل لا اعتبارا بحكمها كالمادة في المرأة بلا حجة وبلا شرط انما هي التي شئتونها في المراتب بمرور الوقت والاعتبار
 قوله تعالى وجوه يومئذ نافورة من بين اركانها كالقوس التي لا تقطع الى الجبل فان استخرجها منسوبة ترافق في روية
 الابصار وهو يدرك الابصار بهذه الآلة الموقرة وان جلوا في مع الروية بأكوارها انما هي روية روية نفسية مما لا
 يبرهن في روية ولا فرق الا في اللفظ والاعتبار متلازمان لا يمتنع في احد ما من اثبات الآخر فلو كانت روية واحدة
 ولا ملك فالأولى لغت انما هو الابصار وذلك يتفاوت جميع الابصار بواسطة الامم فبسيطة في مقام السبل التي جميع الامم
 لكنا اجنبية لوجه التل ان المادوك هو الروية على اثبات الاعمال كجواب لم في اذ حقيقة السبل للوصول الى المادوك
 انما هو في ذلك الوقت الذي وصلت الى حده فخرجت وادركت انما هي بلغة ثم نقل الى الروية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة
 والروية المتكينة تلك الكيفية الاحاطية لخص طلقا من الروية لطفة فلا يلزم من انفسها انما هو في اذ حقيقة السبل
 لا تفرق انما هي بلغة في روية واحدة بمرور الوقت في روية واحدة وان لم يلزم في روية واحدة في روية واحدة
 الصانع كذا الابصار من جهة كونه في موضوعه جميع على الامم لا شفاوية في دليل عليها انما هي في روية واحدة في روية واحدة
 حجة روية بالوجه في قوله لا شك في الابصار استنادا في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة
 ونفي الاستناد الى كل بان معتبر انهم ارادوا في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة
 طابا وسلبا عليها مع روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة
 لا تترك اجزاء هذا ما قلنا في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة
 سالت في قوة انما هي في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة
 قال في قوله لا علينا الثالث من تلك الوجه انما هي في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة
 مطلقا انما هي في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة
 انما هي في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة
 فلا يلزم في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة
 المقام الذي رتبت فيها الامم على انما هي في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة
 مسجوب من روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة
 مضى اليه او انما هي في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة
 ما هو في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة
 على حجة واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة في روية واحدة

موقوف پنجم در مباحث آسایش که قصد اعلیٰ این علم است موقوف ششم در مباحث جمعیات یعنی آنچه
 بسبب تعلق دارد بچهار سعادت و شقاوت از ایمان و عمل طاعت و کفر و معصیت و در این چهار حدیث سخن
 بنیوت و اشیاء تشوخیل و سحره با وجود اعجاز و تحقیق حشر و نشر و با و احیای اموات و هم شرط الهامت و بیان آن
 خلیفه اول حضرت ابوبکر صدیق رضی الله عنه بعد رسول قبول صلی الله علیه و سلم بسیار از آن سر و جواب تعظیم
 صحابه بزرگوارم رضوان الله الغریب العالم علیهم هم و نیز دیگر بزرگوار و مقاصد اعتقادیه که در اجتناب از تقصیرات و قوم تلم
 مریم و اعجاز انوار عالمی کامل متجوخل شمس الهدی علیه السلام و از آن کان بافضل جهان اولیاء الله صلی الله علیه و سلم
 سید الخشنین در ملبس فیض مجمع شش صاحب حقوق الاقاب با تمام یکسایه انجام مستحب بعد از مولوی
 نوح اسمعیل مقام شمر کند و در راه اگست شده و مطابق شهر شبان الهی و سیرت و سیرت جاری بدار
 طبع بر قلمت زیبای خود پوشیده و زیور صدق و صفا آراسته شده خاطر سپید عالمی
 و مطبوع از حجت جهان شمر شده حافظ حقیقی و نام تحقیقی از حق الیکمال
 محفوظ داشته و بعد دگاری خود قبول خاطر
 منعقان گردان و از چشم سعادت
 کدیده نادیده نشان خیر بر بدی نشسته
 مودت و مودت و مودت و مودت



1221

